AIDRom - ASOCIAŢIA ECUMENICĂ A BISERICILOR DIN ROMÂNIA
CENTRUL DE CERCETĂRI TEOLOGICE, INTERCULTURALE
ŞI ECUMENICE "SF. IOAN CASSIAN"

Simpozionul internaţional Ortodoxia românească şi rolul ei în Mişcarea ecumenică

De la New Delhi la Porto Alegre 1961-2006

Constanţa
iulie 2006



Vasiliana '98

AIDRom - ASOCIAŢIA ECUMENICĂ
A BISERICILOR DIN ROMÂNIA
CENTRUL DE CERCETĂRI TEOLOGICE,
INTERCULTURALE ŞI ECUMENICE
"SF. IOAN CASSIAN"

Simpozionul internaţional
Ortodoxia românească şi rolul ei în Mişcarea ecumenică
De la New Delhi la Porto Alegre 1961-2006

În primul rând, după ***Tratatul de la Berlin*** *(1878), Dobrogea a fost amintită ca fiind teritoriul unei convieţuiri între diferite religii şi etnii.*

În al doilea rând, Dobrogea în lumina celor discutate la ***Seminarul de la Kazan*** *(22-23 februarie 2006) poate fi o bună punte a dialogului între marile religii precum şi în promovarea bunelor relaţii dintre Orient şi Occident, aşa cum arată întâlnirile şi discuţiile dintre cele trei mari religii numite „abrahamice" iudaism, creştinism şi islamism.*

În sfârşit, Dobrogea este leagănul creştinismului românesc, dintru început afirmat într-un dialog între Imperiul roman ***oikoumène*** *şi lumea barbară; nicăieri în Europa creştinismul nu a păstrat până astăzi această deschidere spre dialog şi înţelegere.*

†TEODOSIE
Arhiepiscopul Tomisului

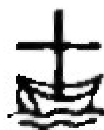
ISBN-10 973-7737-95-4
ISBN-13 978-973-7737-95-3


AIDRom
Asociația Ecumenică a Bisericilor din România
Centrul de cercetări teologice, interculturale şi ecumenice
„Sf. Ioan Cassian"

SIMPOZIONUL INTERNAȚIONAL
„Ortodoxia românească şi rolul ei în Mişcarea ecumenică"
De la New Delhi la Porto Alegre
1961-2006

Acest volum apare în cadrul colaborării dintre AIDRom şi Centrul de cercetări teologice, interculturale şi ecumenice „Sf. Ioan Cassian"

Coordonator:
Prof. dr. Arhiepiscop TEODOSIE PETRESCU
Decanul Facultății de Teologie
Universitatea „Ovidius" Constanța



AIDRom

Asociația Ecumenică a Bisericilor din România

Centrul de cercetări teologice, interculturale și ecumenice „Sf. Ioan Cassian”

SIMPOZIONUL INTERNAȚIONAL

„Ortodoxia românească și rolul ei în mişcarea ecumenică” De la New Delhi la Porto Alegre 1961-2006

Constanța, iulie 2006

Vasiliana '98

Iaşi – 2006

Referenţi ştiinţifici: *Prof. univ. dr. Teodosie PETRESCU*
Conf. pr. dr. Vasile NECHITA

Coordonatori volum: *Conf. pr. dr. Vasile NECHITA*
Conf. pr. dr. Adrian NICULCEA

DESCRIEREA CIP A BIBLIOTECII NAŢIONALE A ROMÂNIEI
ORTODOXIA ROMÂNEASCĂ ŞI ROLUL EI ÎN MIŞCAREA ECUMENICĂ. SIMPOZION (3; 2006; Constanţa)
Simpozionul internaţional Ortodoxia românească şi rolul ei în mişcarea ecumenică: de la New Delhi la Porto Alegre 1961-2006: Constanţa, 2006 / Centrul de cercetări teologice, interculturale şi ecumenice „Sf. Ioan Cassian". – Iaşi: Vasiliana '98, 2006
Bibliogr.
ISBN (10) 973-7737-95-4; ISBN (13) 978-973-7737-95-3

I. AIDRom – Asociaţia Ecumenică a Bisericilor din România

281.95(063)

Editura **Vasiliana '98**
Tel: 0232-246588

Redactor: *Florentin Busuioc*

Apărut 2006
Iaşi - România

SLUJIREA SOCIALĂ ÎN EPOCA CONTEMPORANĂ

Pr. asist. Cosmin CIOCAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius" Constanța

Unul din capitolele principale ale teologiei creştine contemporane îl constituie *slujirea*, cu implicații din ce în ce mai profunde în cele mai variate aspecte ale vieții bisericeşti: în pastorație, în misiune, în ecumenism, în relația dintre Biserică şi lume. În perioada ultimelor trei decenii, s-a produs o adevărată redescoperire a *„dimensiunii slujirii",* fenomen care a început a fi cercetat de teologie, îndeosebi pentru consecințele lui pe planul pastorației şi al apostolatului social.

O mulțime de factori, teologici şi neteologici, a determinat gândirea teologică din ultima vreme să se preocupe de relațiile în care se aflã Biserica şi lumea, în cadrul iconomiei divine. Preocupată să răspundă marilor aspirații ale lumii contemporane în continuă schimbare, teologia şi-a însuşit în mod firesc problematica socială. S-au dat diferite răspunsuri şi soluții, de la etica situației sau contextuală la *aggiornamento* – un mod de adaptare pastorală de circumstanță – de la teologia speranței, care identifică progresul uman cu realizarea progresivă a Împărăției lui Dumnezeu, până la secularismul radical, care cere Bisericii să slujească lumea chiar fără o bază şi perspectivă creştină[1].

Adevărata teologie este, aşadar, o fidelitate creatoare, reînnoită, față de credința apostolică a Bisericii, responsabilitate pentru mântuirea credincioşilor şi o participare intensă la viața şi slujirea Bisericii. Teologia ca ştiință a mântuirii se realizează în comuniune de gândire şi viață cu sfinții din generațiile trecute şi în comuniune cu credincioşii Bisericii din timpul prezent, având în vedere scopul ultim al vieții, dobândirea Împărăției Cerurilor: *„Teologia, precizează Părintele Stăniloae, trebuie să fie, ca şi Biserica, apostolică, contemporană cu fiecare epocă şi profetic eshatologică. Dar ea nu trebuie să se rupă de Biserică în progresul ei, ci să înainteze cu Biserica, care este condusă înainte spre Împărăția Cerului... Ea poate fi profetică explicând pe Hristos cel Înviat, ca*

[1] Antonie Plămădeală, Episcop vicar patriarhal, *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură,* în Studii Teologice (S.T. de aici încolo), 1972, nr. 5-8, p. 336.

reprezentând starea noastră din viața viitoare, dar nu promițând o treaptă viitoare dincolo de Hristos" [2].

Adevărul este că teologia slujirii trebuie să facă față acestei imperioase căutări după forme de pastorație şi etică, adecvate procesului de înnoire, la care sunt supuse toate elementele vieții biericeşti: instituțiile, cult, morală, spiritualitate, organizare. Prin aceasta, teologia slujirii a adus gândirea creştină într-o relație mai directă cu viața reală a Bisericii, şi respectiv cu lumea. Dar aceasta nu înseamnă că slujirea are cauze pur sociologice. Teologia slujirii corespunde unei necesități care ține de structura ca atare a Bisericii, şi rolul ei este tocmai de a ajuta Biserica să-şi păstreze identitatea ei de comunitate spirituală şi socială, autenticitatea mesajului şi funcția ei, în actualitate[3].

Vom arăta pe parcursul acestei lucrări că slujirea este cuprinsă ca adevăr fundamental în Revelația biblică, în tradiția patristică şi în istoria Bisericii creştine, şi că ea reprezintă o realitate în care se concentrează întreaga misiune a Bisericii[4]; vom expune de asemenea şi coordonatele principale ale acestei slujiri creştine, ca însuşire fundamentală a Bisericii şi a membrilor săi aflați pe drumul spre mântuire.

Acuzată pe nedrept că preferă[5] exclusiv viața contemplativă, Ortodoxia a îmbinat întotdeauna elementul spiritual cu cel uman şi social. Procesul sfințeniei este pentru majoritatea sfinților ortodocşi procesul slujirii samaritene, al experienței filantropice, al *urmării lui Hristos* pe drumul jertfei pentru orice om. Asceza, atât de caracteristică Ortodoxiei, este nu numai un exercițiu solitar de purificare, ci şi expresia conştiinței solidarității cu cel aflat în lipsă.

Noțiunea de *„Biserică slujitoare"* a apărut ca atare, ca formulă tehnică, mai întâi în Occident[6]. Trăind, mai ales în vremea noastră, experiența unei crize religioase, provocată şi alimentată de condițiile specifice vieții în Occident (exces de tehnicizare, de liberalism, de mutații morale etc.), Biserica din această parte a lumii a fost aproape obligată să caute o soluție urgentă acestei crize, şi a găsit-o în redefinirea Bisericii ca *„Biserică slujitoare"*.

---

[2] † Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, *Teologia - ştiința mântuirii şi a vieții veşnice în gândirea Părintelui Stăniloae*, în Teologie şi Viață (T.V. de aici încolo), nr. 7-12/2003, vezi la http://www.trinitas.ro/editura/tv/2003-07-12_art2.php.

[3] Dumitru Stăniloae, *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, în Biserica Ortodoxă Română (BOR de aici încolo), nr. 2-3 / 1970, p. 408-416.

[4] † Corneanu, P. S. Mitropolit Nicolae, *Teologia în slujba vieții,* în S.T., XX (1968), nr. 4-6, pp. 327-341.

[5] Plămădeală, *Biserica slujitoare...*, p. 338.

[6] *Ibidem*, p. 339.

Atributul slujirii a fost redescoperit treptat, poate începând cu D. Bonhoeffer în teologia protestantă şi terminând cu ***Gaudium et Spes*** la Conciliul al II-lea Vatican[7].

În Ortodoxie, studii speciale despre slujire au apărut numai în ultimii ani, şi, mai mult din dorința de a verifica, prin prismă ortodoxă, noile poziții ale teolgiei occidentale. Ortodoxia consideră că n-a avut nevoie să redescopere acest atribut, pentru că el a fost totdeauna prezent în viața Bisericii. De fapt, după război mai ales, şi Ortodoxia a fost solicitată să se orienteze insistent spre slujirea societății, spre apostolatul social. Se poate spune că o teolgie a slujirii s-a structurat deci şi din punct de vedere ortodox.

Deseori în contactul cu cei care cunosc foarte puțin dinamismul Bisericii Ortodoxe se întâlneşte afirmația că ea nu oferă mai nimic în slujirea celor din nevoi, că nu este decât o religie a lumii de dincolo, că se limitează numai asupra vieții duhovniceşti, că oferă o spiritualitate destinată exclusiv sufletului şi că nu prezintă nici un interes în organizarea şi slujirea socială.

Alții, şi mai putin cunoscători, afirmă că Ortodoxia se limitează doar asupra mântuirii sufletului, neglijând sau ignorând complet trupul. În ambele cazuri se uită că din ziua Cincizecimii, Biserica Ortodoxă apare în istorie ca realitate divino - umană, care, datorită acestui caracter indisolubil, are şi oferă soluții societății şi problemelor ei. Soluția Bisericii Ortodoxe a Apostolilor şi Sfintilor Părinți pe care o oferă lumii în care trăieşte, voi încerca, în cele ce urmează, să o prezint cât mai elocvent.

1. Temeiuri pentru slujirea socială a Bisericii

1. 1. Ce este Biserica în raport cu slujirea?

Misiunea Bisericii se articulează la Revelație. Fără descoperirea de Sine a lui Dumnezeu în istoria oamenilor, consemnată în Sfânta Scriptură, nu putem vorbi de misiunea creştină. Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu despre Sine, un Sine divin incognoscibil pentru rațiunea şi experiența umană, cognoscibil prin lucrarea Sa în lume şi istorie. Cuvântul Sfintei Scripturi are o finalitate antropologică, este pentru om, se adresează umanității întregi.

Dumnezeu Se descoperă deplin oamenilor prin Mântuitorul Iisus Hristos Care este şi Revelația şi Revelatorul în Persoană divină. În Hristos întâlnim pe Dumnezeu sub chipul omului, însă Hristos este icoana chipului Dumnezeului Celui unic şi veşnic (Coloseni 2, 9; Evrei 1, 1-3). În descoperirea de Sine pe care o face omului pentru viața acestuia în orizontul comuniunii, al relației spirituale cu Dumnezeu, Acesta îi vorbeşte omului în limbajul acestuia, fie că actul divin de revelare se manifestă prin profeții inspirați sau prin

[7] *Ibidem*.

Logosul întrupat[8]. Experienţa interpelării de către Dumnezeu şi transmiterea mesajului divin către întreaga comunitate umană prin persoana aleasă de Dumnezeu Însuşi pentru această funcţie, în limbaj uman, cu limitele inerente acestuia, are valoare de adevăr. Acesta este un adevăr pentru toţi oamenii, fiii aceluiaşi Părinte ceresc, care participă la viaţă şi se împărtăşesc de existenţa care este un dar de la Dumnezeu. Astfel, „Hristos rosteşte înseşi cuvintele lui Dumnezeu, ale Celui ce se află în Hristos, care, ca autorevelare a lui Dumnezeu Însuşi, se află în El: „ (Ioan 14, 10-11).

O teologie misionară fundamentată biblic, în funcţie de care înţelegem misiunea Bisericii în lume, nu trebuie înţeleasă doar prin apelul, referinţa la câteva texte biblice, ci prin raportare la întreaga Sfântă Scriptură, cuvânt al lui Dumnezeu. Astfel misiunea, în general, trebuie înţeleasă pe baza mărturiei Vechiului Testament şi a Noului Testament despre lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în istoria omenirii, despre sensul vieţii omului în comuniune cu Dumnezeu Cel veşnic. În acest sens „fundamentarea biblică a misiunii se extinde la totalitatea Cuvântului lui Dumnezeu".

1.2. Slujirea în Vechiul Testament

Vechiul Testament, ca primă pagină a Revelaţiei biblice, oferă temeiul teologic al unităţii umane, iar, în climatul ei oferă temeiul solidarităţii umane, al răspunderii unuia pentru altul şi al slujirii reciproce pentru refacerea conştiinţei unităţii. Cei vechi, după cum am văzut, exprimau această conştiinţă prin gândirea şi vorbirea corporală. Dar nu numai atât; ei trăiau efectiv această conştiinţă. Câteva exemple înainte de tratarea mai amplă a acestui capitol: legea leviratului[9], cei şapte descendenţi ai lui Saul care au fost executaţi pentru a ispăşi o crimă a acestuia (II Sam. 21) cazul relatat în Deuteronom (XIII), când toată seminţia e socotită vinovată pentru greşeala locuitorilor dintr-o cetate şi când numai pedepsirea acestora poate aduce iertarea lor.

Exemplele acestea deschid o nouă perspectivă. Unitatea nu e, în chip simplu, o realitate care se cere constatată, recunoscută şi atâta tot. Toţi sunt răspunzători de păstrarea ei, toţi sunt implicaţi în ea, toţi sunt datori faţă de ea, şi ei nu i se pot opune sau sustrage fără consecinţe. Există o crimă de *les-unitate*[10]. Expresia pozitivă a unităţii este comuniunea. Atributul activ al comuniunii este viaţa şi lucrarea în solidaritate, unul pentru altul şi toţi pentru toţi.

---

[8] Pr. conf. dr. Gheorghe Petraru, *Temeiurile biblice ale misiunii Bisericii,* T.V., nr. 1-6/2003, p. 115.

[9] Facere 38, 8; Deut. 25, 5-10; Rut 4, 5, 10; Matei 22, 24; Marcu 12, 19; Luca 20, 28.

[10] Plămădeală, *op. cit.*, p. 345.

Această unitate a neamului omenesc este ferm afirmată în teologia creştină[11], sprijinindu-se pe unitatea creației ca operă a lui Dumnezeu cel unul în ființă şi întreit în persoane, Care, fiind El însuşi cauza Sa, din voința Sa, prin puterea Sa şi prin iubirea Sa, a creat lumea şi pe om (Facere 1 şi 2, 4-25) ca un întreg (Fapte 17, 28). Toate aceste însuşiri şi lucrări sunt expresii ale unității Sfintei Treimi în ființa unică a Dumnezeirii, încât unitatea creației este un reflex al unității substanței existenței şi voinței Creatorului (Rom. 1, 25; I Cor. 8, 6). Dumnezeu îşi are cauza existenței Sale în Sine însuşi. De aici decurge unitatea absolută a Sa, căci nu există un „altul" în calitate de cauză. A crea din voința Sa înseamnă a nu fi nici ulterior determinat, ceea ce ar implica oricum o dualitate, iar a crea, din iubire, înseamnă a dărui şi a se dărui, nu ieşind din unitate, ci prelungind-o, căci iubirea e sentimentul unității[12].

Modul treimic personal de existență a Creatorului se reflectă atât în modul în care a fost creat omul cât şi în ființa ontologică a acestuia, ca făptură care încorporează întreaga creație şi singura care are o natură personală: *„Şi a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră"* (Facere 1, 26). Dogmaticile creştine citează acest text în sprijinul învățăturii că Dumnezeu este Treime. Textul însă ne descoperă una dintre marile afirmații ale antropologiei teologice, anume prezența chipului lui Dumnezeu în om[13], învățătură confirmată şi de alte mărturii ale Vechiului şi Noului Testament[14].

Faptul că în acelaşi text se afirmă atât caracterul trinitar al lui Dumnezeu, cât şi natura omului de „chip" al lui Dumnezeu, are implicații de natură teologică şi antropologică. Căci după cum Sfânta Treime are o singură dumnezeire, comună tuturor persoanelor ca semn al unității lor, tot aşa şi în oameni există un singur chip, ca reflex al lui Dumnezeu cel unul în ființă, dar întreit în persoane. Chipul şi asemănarea constituie elementul comun al tuturor oamenilor. Ei sunt persoane diferite, dar au în comun chipul şi asemnănarea, formând prin aceasta o unitate. Din acest punct de vedere, întrucât Adam este fiul cel „făcut" al lui Dumnezeu, tot neamul omenesc ce a urmat, e neamul lui Adam. Fiecare urmaş al lui Adam (Fac. 5, 5) poartă în sine chipul lui Dumnezeu primit de natura umană în actul creării lui Adam. Prin Adam deci, toți oamenii sunt chipul lui Dumnezeu. Dumnezeu e tată, iar ei sunt frați.

---

[11] † Mladin, Mitropolit Nicolae, *Studii de Teologie morală,* Sibiu, 1969, capitolul *Biserica şi societatea*, pp. 11-34.

[12] Pr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime – structura supremei iubiri*, în ST. nr. 5-6 / 1970, p. 349.

[13] Paul Evdochimov, *L'Ortodoxie*, Delachaux et Niestle, Neuchatel, 1965, p. 57-58 la Plămădeală, *op. cit.*, p. 341, nota 16.

[14] Facere 5, 3; 9, 6; Psalmi 50, 3; Eccl. 7, 29; Fapte 17, 26-29; I Cor. 11, 7; Efes. 4, 24; Col. 3, 10; Iac. 3, 9.

Solidari în cădere, pe temeiul unității lor ontologice, oamenii sunt solidari şi în restaurare. Generația care a moştenit starea de pe urma lui Adam, este chemată în întregime să se străduiască să recâştige starea dintâi. Prin urmare nimeni nu cade singur şi, mai ales, nimeni nu cade numai pentru sine[15].

Ideea de unitate o găsim exprimată nu numai în această realitate originară a creării omului după chipul lui Dumnezeu, ci şi în alte elemente ale Revelației biblice a Vechiului Testament.

Specialiştii au constatat în Vechiul Testament un mod de gândire cu totul diferit de ceea ce ei au numit modul grecesc, care e de fapt şi modul nostru curent de gândire. E vorba de aşa-numita *gândire corporală*. E ciudat că teologii, cu rare excepții[16], n-au conexat acest fel de gândire cu modul lui Dumnezeu de a vorbi despre Sine, în textele asupra cărora s-au oprit, mai elocvente. Exegeții şi chiar dogmatiştii au considerat acest fel de gândire, de sine stătătoare, caracteristică lui Israel şi folosind cel mult pentru dezlegarea unor enigme biblice cum e Fiul Omului sau Ebed-Iahve.

Privită din punct de vedere al Revelației, păstrând desigur tot ceea ce a putut spune pozitiv în această privință, explicația naturală, *gândirea corporală* constituie, înainte de orice, un aspect fundamental şi o consecință a conştiinței originare a unității lui Israel în primul rând, dar nu numai atât. O astfel de unitate e prezentă şi azi în conştiința popoarelor şi a fost întotdeauna. Cine se bucură când i se spune: strămoşii tăi au fost hoți! Fiecare se simte afectat în propria sa conştiință şi protestează. Istoria lui Israel reprezintă pentru noi câmpul de activitate a lui Dumnezeu care se reveleză prin ea pentru toți; este o istorie universalistă, care trebuie gândită şi judecată în pespectivă universală. Ea are o sursă de natură teologică, exprimată atât în modul treimic de existență a lui Dumnezeu, cât şi în crearea tuturor oamenilor după acest mod, după un singur chip şi după o singură asemănare. Gândirea corporală, deşi apare în Israel, provine aşadar din acest context, nici limitat la specificul şi interesele unui singur popor. Astfel, putem formula cea dintâi teză, anume că *gândirea corporală* este dovada concretă a perpetuării de-a lungul timpului a conştiinței unității neamului omenesc. Ca expresie a conştiinței unității dumnezeirii şi a unității neamului omenesc, ea constituie unul din temeiurile teologice biblice ale slujirii.

Tot acest preambul are rolul de a delimita foarte exact care a fost premisa slujirii din Vechiului Testament. Alegerea unui popor trebuie privită, aşadar, în acest context, teleologic. Numai aşa poate fi eliberată de sensurile

---

[15] Alexei Homiacov, *The curch is One*, London, 1968, pp. 38-39, trad. de prof N. Chițescu în rev. Mitropolia Moldovei şi Sucevei, 1960, nr. 9-12, pp. 697-398.

[16] De exemplu Aubrey R. Johnson, *The one and the Many in the israilite Conception of God*, Cardif, 1942, p. P. 20 citat de Plămădeală, *op cit.*, p. 343.

greşite cu care a împovărat-o însuşi Israel, orgolios, naționalist şi îngust. Rolul lui Israel, în perspectiva universală, ca chemare la mijlocire pentru toată omenirea, a fost mult mai important decât şi l-a conferit el însuşi, prin limitarea alegerii la sine şi la interesele sale.

Dacă privim alegerea prin prisma scopului urmărit de Dumnezeu, atunci ea se descoperă a fi slujire. Israel ales este chemat la slujire. Ideea aceasta, bogat ilustrată de H. Rowley[17] în *The biblical doctrine of election*, poate fi în mod egal socotită premisa biblică vetero-testamentară, esențială pentru determinarea unei teologii a slujirii Dumnezeu acreditează alegerea ca mod al slujirii.

Natura slujirii, la care este chemat Israel, este, fireşte, adaptată la solicitările momentului istoric[18] şi teologic. Chemarea lui cea dintâi era să descopere oamenilor pe Dumnezeu cel Unic şi singurul adevărat, pe care ei îl uiteseră. Dumnezeu se descoperă în Israel, ca *Unicul* şi o dată cu aceasta îşi descoperă şi celelalte însuşiri. Israel urma, în primul rând, să reflecteze în lume binefacerea relației cu acest Dumnezeu unic, iar în al doilea rând, să cheme toate popoarele să se supună acestui Dumnezeu şi să urmeze căile Lui, consecința acestui fapt fiind extinderea relației de reciprocitate de la *„Dumnezeu şi Israel"*, la *„Dumnezeu şi toate celelalte popoare"*. Aceasta dă alegerii caracterul de slujire a intențiilor lui Dumnezeu şi a lumii. *Alegerea are ca finalitate slujirea, de aceea grupul ales să reprezinte este un grup care slujeşte tuturor.* Aşadar, principiul alegerii spre slujire are sancționare divină. Desigur, temeiul lui e cel pe care l-am stabilit mai înainte şi din care îşi trage esența: acela al unității şi solidarității originare. Dar el ne deschide calea spre un al treilea principiu, care devine în această privință explicit.

Pentru ilustrarea cât mai exactă a acestei substituiri a alegerii cu slujirea, profeții introduc două imagini în Vechiul Testament. Fiul Omului, cea dintâi imagine care exprimă această idee, înseamnă reducerea la unitate a *„poporului sfinților"* (Daniel 7, 13 şi 18) prin care s-ar putea înțelege poporul ales, sau o rămăşiță dreaptă, dar imaginea rămâne încă enigmatică[19] în contextul Vechiului Testament. Abia Iisus Hristos o va defini, atribuindu-Şi Lui însuşi acest titlu, dar El va rămâne chiar şi după întruparea Sa învăluit într-o oarecare taină.

Cea de-a doua imagine este *Ebed-Iahve*. Nu intrăm în amănunte[20] despre semnificația acestui termen şi despre semantica lui în contextul Vechiului Testament, ci numai voi arăta la ce duce această foarte importantă figură

---

[17] Vezi pentru asta http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0NXG/is_1_38/ai_99430504.

[18] Antonio Sandu - *Asistență şi intervenție socială,* Iaşi, Lumen, 2002, pp. 90-112.

[19] Plămădeală, *op. cit.*, p. 352.

[20] † Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, *Unitatea Bisericii. Natura şi scopul ei*, în T. V., nr. 7-12/2003, pp. 115-138.

profetică. Trebuie remarcat astfel că în toate ipostazele şi în toate etapele, cel care trebuie să se substituie este numit de Isaia Ebed, adică *Cel ce slujeşte*. Chiar şi *Fiul Omului*, cealaltă denumire pe care Iisus o va umple de sensul Ebedului, într-una din accepțiunile care i se dau, înseamnă *omul*, unul dintre oameni, unul care e din neamul oamenilor şi care are astfel datoria de a sluji unitatea din care face parte.

În Revelația Vechiului Testament mesajul acestuia trebuie[21] văzut într-o perspectivă universală şi nu a unui naționalism ebraic, mai ales în ceea ce priveşte temele teologice, antropologice şi mesianismul Vechiului Testament, aşteptarea mântuirii, promisiune divină pentru toate popoarele. Revelația făcută de Dumnezeu, Iahve, poporului ales trebuie înțeleasă în sensul că Dumnezeu Şi-a ales un subiect în istorie, prin care-şi împlineşte voința Sa universală de mântuire a tuturor oamenilor, de pretutindeni. Vechiul Testament trebuie interpretat ca fundamentul teologiei misiunii din Noul Testament, întrucât specificul credinței lui Israel se caracterizează prin următoarele[22] coordonate esențiale:

1. Credința lui Israel, în ceea ce priveşte atât conținutul cât şi proveniența, originea, este revelată. Ea are ca subiect şi obiect pe Dumnezeu care Se adresează prin profeți întregului popor evreu. Mesajul ce exprimă voința divină se actualizează liturgic, prin lectura textului revelat şi jertfă, în Templul sfânt, locul prezenței lui Dumnezeu Cel necircumscris, incomensurabil, nereprezentabil iconic, cu eliminarea oricărui antropomorfism, unde fiecare persoană din comunitate poate şi trebuie să experieze relația cutremurătoare cu Dumnezeu Însuşi.

2. Revelația este de înțeles şi în perspectiva relației personale, ca ascultare şi împlinire a voinței divine, relație între Dumnezeu care alege şi un subiect capabil să recepteze, să însuşească şi să transmită voința Sa, ce trebuie să se extindă la fiecare membru în parte din comunitatea israelită.

3. Vechiul Testament ne oferă imaginea religiei adevărate, monoteiste, revelate, ce se manifestă gradual, în funcție de capacitatea noetică, volițională şi afectivă a omului de a fi în relație cu Dumnezeu. Dumnezeul Vechiului Testament se descoperă pe Sine drept *Cel ce este - ehyeh asher ehyeh* redat în Septuaginta (Ieşirea 3,14): Ființa, Persoana divină, sacră, ce se află, ontologic, în totală opoziție cu ființele umane. El merită încrederea totală a acestora, în acelaşi timp, pentru că este unic suveran, Creatorul care dă viață şi susține prin atotputernicia Sa toate întru existență. Mai mult, El este un Dumnezeu al oamenilor, asigurându-i de prezența Sa mântuitoare în istoria lor, în sens

---

21 Pr. conf. dr. Gheorghe Petraru, *Temeiurile biblice ale misiunii Bisericii,* T.V., nr. 1-6/2003, p. 117.

22 Plămădeală Antonie, *op. cit.,* p. 336.

ontologic şi existenţial totodată, oriunde şi oricând aceştia vor fi în lumea creată de El Însuşi.

Revelaţia Vechiului Testament ne oferă o perspectivă teologică despre misiunea Bisericii, deoarece Vechiul Testament este o carte misionară al cărei mesaj se împlineşte în Hristos şi Biserica Sa. Astfel Vechiul Testament conţine idei misionare de o importanţă excepţională pentru misiunea creştină.

Misiunea trebuie înţeleasă ca plan al lui Dumnezeu de a fi cu omul şi de a-l mântui, omul cunoscând pe Dumnezeu. Astfel poporul evreu are convingerea fermă că Dumnezeu este Salvatorul său, prin eliberarea strămoşilor săi din robia Egiptului, călăuzindu-i prin deşert şi oferindu-le Canaanul ca pământ al Făgăduinţei. Mai mult, Dumnezeu încheie Legământ cu poporul evreu, intervenind în istoria acestuia şi făcând ca această relaţie cu Dumnezeu să fie unica raţiune a acestui popor de a exista. Această Alianţă determină întreaga istorie ulterioară a poporului evreu. De aceea, Vechiul Testament cuprinde Revelaţia lui Dumnezeu care are o valoare universală ce se va evidenţia plenar prin Hristos. Atât poporul ales, Israel, dar mai ales ideile teologice ale Vechiului Testament au valoare misionară.

Aceste situaţii şi evenimente[23] prefigurează, constituie tipologia prezenţei Bisericii la necreştini sau în contextul secularităţii. Vechiul Testament poate fi integral interpretat în perspectiva misiunii Bisericii când este vorba de ceea ce poate fi numit, cum sugera teologul G.von Rad, kerygma vetero-testamentară , adică enunţurile teologice, morale şi spirituale permanent valabile în orizontul Revelaţiei divine. Această kerygmă dă de altfel unitate Bibliei şi, de aceea, cum arată teologul Johannes Blauw, *„este de cea mai mare importanţă a fundamenta o teologie a misiunii nu numai pe baza îngustă a câteva texte misionare ci pe ansamblul mărturiei Vechiului şi Noului Testament"*[24] . Astfel, primele capitole ale Vechiului Testament constituie un capitol de teologie a istoriei, aşa cum întregul Testament Vechi este istorie în sens de profeţie şi profeţie în sens de istorie . Alegerea lui Avraam, apoi a lui Israel, coincid cu promisiunea şi binecuvântarea pentru toate popoarele. Însăşi logica alegerii lui Israel şi, ulterior, a trimiterii Bisericii pentru a da mărturie despre Dumnezeu, trebuie înţelese nu în sensul de obiect al alegerii divine, ci ca subiect al slujirii, în serviciul dorit de Dumnezeu Însuşi . Mesajul Vechiului Testament este unul universalist şi misionar în perspectivă creştină, cu toate că *„religia mozaică este rezultatul interacţiunii dintre economie, politică şi cultură, pe de o parte, şi prezenţa lui Dumnezeu-Mântuitorul, pe de altă parte, Care a interpelat, a purificat şi transformat instituţiile umane"*, aşa cum a făcut şi face şi Biserica lui Hristos în epoca harului.

---

[23] Petraru, *Temeiurile biblice…*, p. 118.

[24] Petre Semen, *Misiune şi slujire în viziunea profeţilor israeliţi.* T.V. VII (1997), nr. 7-12, Iul-Dec, pp. 59-66.

Numeroase momente din istoria lui Israel pot fi înțelese ca simboluri pentru misiunea Bisericii. Patriarhul Avraam, părintele credinței, primeşte mesajul divin pe care îl receptează de o manieră personală, astfel că *„religia nu este niciodată o creație pură a lui Dumnezeu, ci o sinteză a ceea ce este mai bun printr-o nouă inspirație care vine de la Dumnezeu"*. Moise instituie religia mozaică cu obiectul ei sacru, arca Alianței, cu preoția levitică şi cu „crezul" ei (Ieşire 15; Deut. 26, 5-10). Intimitatea sa cu Dumnezeu este o anticipare a îndumnezeirii din spiritualitatea creştină şi, de aceea, urcarea lui Moise pe Munte şi întâlnirea cu Dumnezeu de la Care primeşte Legea este un motiv al unirii mistice a sufletului cu Dumnezeu în har, în lumina veşnică divină. Profetismul Vechiului Testament, prin ideile de reformare a religiei ritualiste la care se ajunsese uneori în Israel, este important pentru misiunea creştină prin accentuarea aspectelor morale ale Legii, respectiv a solidarității umane, a responsabilității față de cei săraci, în suferință, profeții mergând până la critica autorității instituțiilor sociale, a conducătorilor politici, atunci când aceştia se îndepărtau de legile divine. Profetul era pentru comunitatea ebraică un mijlocitor la Dumnezeu pentru popor, o sursă de binecuvântare prin alegerea şi trimiterea lui de către Dumnezeu pentru restaurarea religiozității adevărate, un înțelept care călăuzea şi ajuta pe oameni în problemele practice ale vieții de zi cu zi şi, mai presus de toate, el marca expresia fidelității față de moştenirea ebraică.

Profetismul implică dimensiunea experiențială a cunoaşterii lui Dumnezeu, o cunoaştere intimă, tainică a Lui, superioară cunoaşterii din evenimentele mântuitoare ale istoriei ebraice şi celei rezultate din discursivitatea rațională. Acest fapt este evident şi la profetul Osea. Experiența religioasă, relația cu Dumnezeu în iubire este redată printr-o terminologie conjugală cu profunde conotații mistice. Astfel, Isaia profetul experiază prezența lui Dumnezeu, Emanuel, atât în viața religioasă cât şi în diversele aspecte profane ale vieții cotidiene, exprimându-se ca un om al credinței interioare de o gravă, remarcabilă intensitate. Isaia este văzător de Dumnezeu asemenea lui Moise şi altor persoane ce au beneficiat de interpelarea de o manieră directă de la Dumnezeu, pentru a reforma religia de influențele seculare, nereligioase. Deşi în Israel[25] teologia era bună şi cultul valid, totuşi profetismul aduce un suflu nou, prin resacralizarea vieții umane în totalitatea ei, prin deschiderea spre problemele sociale, prin critica injustiției, a neangajării pentru cei marginalizați, săraci, văduve, orfani. Mesajul profetic este unul universalist, valabil pentru condiția umană în perenitatea ei istorică.

Există în acest sens câteva *„puncte culminante"* în ceea ce priveşte mesajul misionar universalist al Vechiului Testament:

---

[25] Petru Semen, *Combaterea corupției morale de către profeții Vechiului Testament.* T.V. II (1992), nr. 8-10, Aug-Oct, pp. 3-14.

1. Un prim mesaj este cel exprimat de profetul Isaia: *„Că Domnul Dumnezeu vine cu putere şi braţul Lui supune tot. Iată că preţul biruinţei Lui este cu El şi rodul izbânzii merge înaintea Lui. El va paşte turma Sa ca un păstor şi cu braţul Său o va aduna"* (Isaia 40, 10-11); *„Iată Sluga Mea pe Care o sprijin, Alesul Meu întru Care binevoieşte sufletul Meu. Pus-am peste El Duhul Meu şi El va propovădui popoarelor legea Mea. Căci învăţătura Lui toate ţinuturile o aşteaptă"* (Isaia 42, 1-4). Prin Israel toate popoarele sunt aşteptate la mântuire prin alesul lui Dumnezeu, Mesia. Profeţia trebuie înţeleasă în perspectiva a ceea ce exegeţii numesc *„personalitate corporativă"*, adică referindu-se atât la o persoană proprie, singulară, Mesia, cât şi la una colectivă, respectiv poporul evreu ales de Dumnezeu pentru împlinirea speranţei mesianice a tuturor popoarelor.

2. Profetul Iona constituie în viziunea exegezei misionare un model de *„o tonalitate misionară extraordinar de universalistă"*, iar cartea sa este îndreptată împotriva *„exclusivismului naţionalist şi religios al evreilor, constituind o pledoarie în favoarea misiunii printre păgâni"*.

3. Psalmii 28, 45, 94 şi alţii exprimă starea de rugăciune, de celebrare comună, publică, comunitară a prezenţei actuale, simultane a lui Dumnezeu cu actul cultic al aclamării extatice, al adorării Sale în actele de pietate exprimate în cuvinte de o excepţională valoare artistică. Cântarea psalmilor la templu cu participarea la celebrarea liturgică a întregii comunităţi face ca să fie diminuată aproape total distincţia dintre pietatea formală liturgică şi pietatea populară, dintre regimul sacru şi cel profan, dintre ceea ce este oficial şi ceea ce este popular, dintre templu şi casă, dintre religios şi secular.

Acest model, bulversat de ideologiile atee, scientiste sau de secularism, trebuie refăcut, reactualizat în comunitatea creştină de astăzi al cărei sentiment liturgic şi, implicit, setea de cuvântul lui Dumnezeu sunt mult diminuate de surogate, de înlocuire a ceea ce este autentic spiritual şi sfânt cu spectacole sau activităţi reprogramabile pentru a nu coincide cu Liturghia Bisericii sau altele cu totul inutile şi nefaste spiritual.

Scriptura trebuie recitită astăzi în termeni de misiune a Bisericii, de istorie a mântuirii, prin călătorie, pelerinaj spiritual în credinţă cu Hristos Însuşi călăuzind poporul lui Dumnezeu pe calea timpului şi a spaţiului cotidian spre Împărăţia lui Dumnezeu. Este necesar în acest sens un proces de inculturaţie a Scripturii, a Evangheliei în cultura actuală, cu valorile ei autonome ce riscă exclusivismul, egocentrismul, antropocentrismul, printr-un act de asimilare transculturală a ceea ce este valabil, compatibil cu Revelaţia în creaţiile umane actuale. Spiritul contemplativ creştin, rostirea în rugăciune a sintagmei Dumnezeul Meu, situează pe omul de astăzi în comuniune cu Dumnezeu care îi conferă prezenţa Sa mântuitoare.

Lectura, interpretarea Vechiului Testament în perspectiva misiunii Bisericii *„este capitală pentru înţelegerea sensului misiunii după Noul Testament"*.

Astfel, Vechiul Testament nu numai că oferă baze pentru o teologie a slujirii, dar el se dovedeşte a fi structurat teologic în sensul slujirii. Ideile sale fundamentale, unitatea, alegerea şi substituirea, se dezvoltă una din alta. *Ideea de unitate o impune pe cea de solidaritate*; în numele ei; alegerea capătă înțelesul de slujire, iar subtituirea este modul slujirii.

1.3. Slujirea după Noul Testament

Noul Testament este un document misionar şi include o diversitate de teologii misionare, toate înțelese în perspectiva Revelației desăvârşite a lui Hristos şi a reactualizării ei prin Duhul Sfânt în Biserică. Mesajul Mântuitorului Iisus Hristos constă esențial în anunțarea Împărăției lui Dumnezeu, de natură pur religioasă, spirituală, relația pe care Dumnezeu o instituie cu poporul Noii Alianțe, Noul Israel. După ce vechiul Israel a refuzat pe Hristos, alianța lui Dumnezeu trece la popoarele, la oamenii care se vor converti la Hristos. Noul Testament oferă elemente elocvente despre datoria evanghelizării, despre mărturia creştină şi viața în Hristos, despre slujirea creştină.

Există actualmente o bogată literatură misiologică ce expune ştiințific şi sistematic temeiurile biblice ale misiunii creştine conform Noului Testament.

Noul Testament are şi un caracter misionar[26]. Cu toate acestea, *„caracterul misionar al Noului Testament nu a fost pus totdeauna în valoare"* şi de fapt *„istoria teologiei creştinismului primar este înainte de toate o istorie şi o teologie a misiunii"* . Astfel, pentru primii creştini *„misiunea era mai mult decât o funcție, fiind expresia fundamentală a vieții Bisericii. Începutul teologiei misiunii coincide cu începutul teologiei creştine"* şi, de fapt, misiunea este *„mama teologiei"* . Noul Testament oferă astfel o diversitate de *„teologii misionare"*, misiologii identificând 95 de expresii greceşti ce trebuie înțelese într-o perspectivă misionară. De aceea se poate vorbi de un câmp semantic al perspectivelor misionare ale Noului Testament.

Temeiul misiunii[27] este Revelația, descoperirea de Sine şi autocomunicarea lui Dumnezeu în istorie, Legământul, Alianța în istorie cu poporul Său, ce începe cu Israel istoric şi se împlineşte prin Hristos al Cărui mesaj, învățături şi jertfă mântuitoare au o dimensiune misionară universalistă prin promiterea şi instaurarea Împărăției lui Dumnezeu. Împărăția lui Dumnezeu este mesajul central al propovăduirii Mântuitorului Iisus Hristos şi inima misiunii creştine. Adevărul despre Împărăția lui Dumnezeu este exprimat în parabole care sugerează dinamica şi conținutul noii realități cereşti şi eshatologice ce învăluie şi inundă prezentul având un caracter de plenitudine, de totalitate. Astfel, Împărăția implică dimensiunea mântuirii,

---

[26] Petraru, *Temeiurile biblice…*, p. 121.

[27] Semen, *Combaterea corupției …*, p. 11

esențială, dar mântuirea, eliberarea de rău, de păcate, include şi vindecarea de maladiile fizice, de relele sociale spre a se instaura în lume dreptatea, bucuria, pacea, semne ale comuniunii omului cu Dumnezeu. Astfel, Hristos este *„întruparea şi expresia prezenței lui Dumnezeu printre oameni"* şi a restabilirii autorității lui Dumnezeu ce poartă de grijă întregii lumi datorită faptului că *„va veni Împărăția lui Dumnezeu pentru că deja a venit"*. Această prezență, prin pregustare a Împărăției lui Dumnezeu este redată de altfel de o manieră sublimă în textul Liturghiei ortodoxe: *„Mulțumim că ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să vină"* - ceea ce denotă precizia teologiei patristice ce anticipează şi soluționează eventualele probleme tratate unilateral şi reducționist de anumite teologii confesionale şi denominaționale.

Astfel, *„misiunea semnifică propovăduirea şi manifestarea Împărăției universale a lui Iisus. o realitate inaugurată prin evenimentul pascal"*, dar în acelaşi timp „un dar al Duhului Sfânt" pentru că efectiv misiunea Bisericii în lume se inaugurează cu evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt peste Apostoli la cincizeci de zile după Înviere. De aceea, *„Cincizecimea şi misiunea sunt indisolubil articulate între ele"*. Misiunea creştină îşi are rădăcinile în Revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos care a înviat din morți, Biserica slujind mântuirii oamenilor cu speranța şi încrederea în Hristos Mântuitorul.

Duhul trimis de către Tatăl face pentru comunitatea post-pascală ceea ce a făcut Iisus pentru ucenicii Săi. Astfel Mângâietorul este împreună cu ucenicii, îi «învață» (14, 26; 16, 23), le revelează mesajul Tatălui şi *„intră în confruntare profetică cu lumea care nu crede"* (16, 8-1). Prezența Duhului şi eficiența Sa nu este doar o locotenență a Fiului întrupat. Mai mult, prezența Duhului îmbogățeşte comunitatea post-pascală printr-o înțelegere mai amplă, mai profundă şi mai tainică a cuvintelor lui Hristos prin actul esențial de aducere-aminte şi intensificare a relației spirituale, a comuniunii cu Iisus Cel înviat, prin mărturia personală şi comunitară a celor credincioşi. Astfel, teognosia[28] şi mărturia celor ce cred, prin prezența şi lucrarea Duhului se constituie în *„experiența misionară a comunității"* în credință, iubire şi slujire de o manieră existențială ce reflectă şi deschide spre Dumnezeu-Iubire în sens ontologic şi dinamic. Credința, iubirea şi slujirea lui Dumnezeu şi a semenilor sunt porunci, imperative ale comunității răscumpărate, reconciliate cu Dumnezeu iar textele, scrierile nou-testamentare se adresează celor credincioşi care experiază aceste realități spirituale în comunitatea eclesială din lume şi mai presus de lume în acelaşi timp. Creştinii chemați să dea mărturie despre Hristos în Duhul Sfânt, posesori ai scrierilor apostolice adresate lor, ca unii care le înțeleg sensul prin cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu sunt datori să anunțe, să proclame tuturor oamenilor acest adevăr al lui Dumnezeu experiat în iubire cunoscătoare în relațiile din propria comunitate, lumii care dacă nu

[28] Petraru, *Temeiurile biblice…*, p. 125.

crede este rea din punct de vedere moral, spiritual, nereconciliată, nemântuită prin har. Textele nou-testamentare sunt scrise pentru creştini, pentru cei care cred în Hristos. Autorii lor nu fac o demonstraţie istorică sau raţională despre existenţa lui Dumnezeu, ci narează evenimentul mântuitor supranatural, dumnezeiesc, real în perspectivă istorică şi adevărat epistemologic prin întărirea speranţei şi credinţei comunităţilor în condiţia lor din lumea ostilă, în viziunea ioaneică, lui Dumnezeu. Cu toate acestea adevărul lui Dumnezeu este universal, se adresează tuturor oamenilor de pretutindeni şi dintotdeauna fiind singurul adevăr spiritual şi mântuitor pentru aceştia în existenţa lor mundană, adevăr al vieţii ca eternitate prin Înviere. De aceea, lumea trebuie evanghelizată, iar comunitatea creştină, Biserica lui Hristos locală şi în universalitatea ei are o dimensiune şi o vocaţie misionare. Astfel, puterea Bisericii este iubirea şi adevărul ei care este şi vine permanent de la Dumnezeu.

Sf. Pavel, din experienţa sa misionară de o anvergură impresionantă, în situaţii dintre cele mai diverse, favorabile uneori, dar de cele mai multe ori nefericite, judecă actele umane prin ochii şi cu inima lui Hristos Însuşi, avertizând pe slujitorul lui Hristos, pe cel ce predică Evanghelia, de refuzul categoric al unor structuri osificate, încremenite în păcat, luptătoare împotriva Duhului Sfânt, pradă înlănţuirii duhurilor răutăţii. Îndemnul său este pentru *„lupta cea bună a credinţei"* (I Timotei 6, 12) spre cucerirea, dobândirea vieţii veşnice, ţelul final şi neclintit, chiar în furtunile cele mai dezlănţuite din viaţa misionară, pastorală a celui ce călăuzeşte sufletele oamenilor pe calea cea îngustă şi plină de încercări a Împărăţiei. În toate suferinţele, umilinţele, încercările, primejdiile, chiar de moarte, omul lui Hristos, misionar şi păstor al Bisericii Sale, este îndemnat la statornicie şi răbdare, la smerenie, *„cu ochii aţintiţi asupra lui Iisus, începătorul şi plinitorul credinţei, Care, pentru bucuria pusă înaintea Lui, a suferit crucea"* (Evrei 12, 2).

Misiunea este calea Crucii, a jertfei pentru Hristos şi Biserica Sa, Cruce care poate fi în orice context istoric, cultural, social, politic, pentru unii *„nebunie, iar pentru noi, cei ce ne mântuim, puterea lui Dumnezeu"* (I Corinteni 1, 18). În ceea ce priveşte situaţia materială, existenţa cotidiană cu exigenţele ei, apostolul propune ca aceia care propovăduiesc Evanghelia *„să trăiască din Evanghelie" (I Corinteni 9, 14), modest, smerit, cu bună-cuviinţă, pentru că „iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor"* (I Timotei 6, 10). Misionarul, slujitor al Noului Testament (II Corinteni 3, 6), este îndemnat să conştientizeze permanent că el este ceea ce este prin puterea lui Hristos, că slujirea sa este pecetea iubirii lui Hristos a Cărui putere se desăvârşeşte în slăbiciune (12, 9), în vasele de lut slabe ale oamenilor în care arde flacăra iubirii nestinse pentru Dumnezeu.

Punctul de interferenţă a celor două direcţii şi Cel care dă sens atât reducerii progresive, cât şi creşterii progresive, este prin excelenţă Cel ce

încorporează şi Cel ce se extinde prin aceeaşi lucrare de slujire a lumii, în virtutea aceluiaşi principiu care este *Unicul*.

Planul lui Dumnezeu cu lumea – oikonomia – început în Vechiul Testament, va continua şi în Noul Testament, urmând o desfăşurare organică şi unitară. În Noul Testament *oikonomia* se concretizează în fapte, în împliniri, în evenimente istorice, care ascund taina mântuirii.

Sensul de *împlinire* este cel dintâi cu care sunt confruntați contemporanii evenimentului şi acest sens e dovada cea mai concludentă a continuității. Pentru a înțelege mesajul Noului Testament, trebuie să-l încadrăm în această continuitate. Şi evangheliştii şi Iisus şi toți ceilalți, îşi vor explica, şi vor explica totul, în contextul continuității. Iisus îăncepe prin a declara că *„împlineşte”* (Matei 5, 17). Ințegelerea misiuni lui Iisus ca *împlinire*, în inconomia istoriei mântuirii – înțelegere care e în acekaşi timp cheia modului cum şi-a conceput lucrarea Sa de mântuire şi cum s-a conceput pe Sine – este sintetizată în Evanghelia după Luca: *„Şi începând de la Moise şi de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor toate Scripturile cele despre El”* (24, 27). În sinagoga din Nazaret, după ce citeşte textul din Isaia, cu care îşi începe predica, declară: *„Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre”* (Luca 4, 21). Evanghelistul Matei ține şi el ca, în legătură cu primul eveniment pe care îl notează despre Iisus, pe prima pagină a Evangheliei, să atragă atenția: *„Acestea toate s-au făcut ca să se împlinească ceea ce s-a zis de Domnul prin proorocul”* (Matei 1, 22). De altfel, tema aceasta revine în Evanghelia după Matei de nenumărate ori[29].

S-a spus[30] că împlinirea îl înscrie pe Iisus pe linia mântuirii, prin substituire. Afirmația aceasta, currentă mai ales în teologia protestantă şi în oarecare măsură şi în cea romano-catolică, trebuie interpretată ținând cont de datele hristologiei biblice şi patristice. Pentru a fi preluată în soteriologia ortodoxă, îi sunt necesare anumite precizări şi corective, pe care le vom mai analiza.

Categoria curentă sub care Iisus şi-a descris şi şi-a împlinit misiunea, a fost aceea a Ebedului isainic. Jean-Louis Leuba observă că, deşi *expressis verbis* referirea la Ebed-Iahve se întîlneşte numai de cinci ori în Noul Testament[31], concepția pe care o implică în slujirea lui Iisus ocupă un loc mult mai important decât s-ar putea crede din micul număr de pasaje unde apare explicit întrebuințat[32].

Apelul constant la figura lui Ebed- Iahve arată insistența lui Iisus asupra esenței misiunii Sale ca slujire, prin substituire şi încorporare. În

---

[29] Matei 12, 17-21; 7, 17; 2, 17; 3, 2; 5, 17; 2, 23; 8, 16-17.

[30] Plămădeală, *op. cit.*, p. 357.

[31] Matei 12, 18; Fapte 3, 13, 26; 4, 27 şi 30.

[32] Jean-Louis Leuba, *L'institution et l'événiment*, Delachaux et Niestle, Neuchatel- Paris, 1950, p.12 apud Plămădeală, *op. cit.*, p. 358.

virtutea acestui principiu, El recapitulează, se jertfeşte şi moare pentru toți oamenii (II Cor. 5, 15). Această împăcare e echivalentă cu o *recreare a lumii*, Iisus fiind noul Adam. Prin El istoria ia un alt curs, decât acela pe care l-a luat prin Adam cel dintâi, care a păcătuit.

Iisus împlineşte o misiune de slujire[33], cum profețise Isaia (III, 11-12): *„pentru mulți"*. Pentru a accentua ideea, să remarcăm separat *pentru* indică faptul substituirii, *„în locul"; mulți* arată cui s-a substituit. Îşi varsă sângele, *„pentru mulți"* (Marcu 14. 24), ia asupra Lui păcataele *tuturor* (Matei 73 17), pentru ca să-i răscumpere pe *toți* (Marcu 10, 45). Apostolul Pavel, deşi nici el nu-i dă lui Iisus *expressis-verbis* titlul de Ebed-Iahve, în Epistola către Filipeni îl exprimă evident în termenii Ebedului: *„S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând"* (2, 7).

Iisus era însă şi Dumnezeu. Omenitatea Sa are de două ori calitatea de a transforma organic firea omenească. O dată pentru că e sfințită în unirea în aceeaşi persoană, cu natura dumnezeiască, şi în acelaşi timp, prin suferință şi jertfă pentru noi.

Slujirea lui Iisus Hristos, Dumnezeu şi om, este astfel dublă: el este în mod nedespărțit Dumnezeu în slujirea oamenilor şi Omul în slujirea lui Dumnezeu.

1.4. Organizarea asistenței sociale în Biserica primară

Prima problemă socială cu care Biserica primară a trebuit să se confrunte a fost cea a sărăciei, şi se vede din cartea Faptelor că răspunsul nu a fost găsit într-o teorie politico-economică, ci în generozitatea voluntară, dictată de credința în Iisus Hristos, şi de experiența Pogorârii Duhului Sfânt, (Fapte 2). Asistența acordată celor săraci a constituit pentru comunitatea creştină din Ierusalim unul din momentele în care s-a exprimat intensa viață comunitară a celor care au crezut, în evenimentele mântuitoare ale pătimirii-morții-învierii lui Iisus. Biserica primară în lumina acestor evenimente mântuitoare a găsit răspunsuri concrete la problema sărăciei în cadrul comunității sale. În acest sens trebuie înțelese expresiile *''comuniunea bunurilor''* şi *''slujirea la mese''* despre care ne încunoştințează cartea Faptelor.

Originea instituirii Celor Şapte nu este menționată în afara cărții Faptelor. În Fapte 6, 1-6 Sf. Luca prezintă instituirea grupului celor Şapte, apoi activitatea a doi dintre ei: Ştefan (Fapte 6,8; 8,2) şi Filip (Fapte 8,5-40; cf.21,8-9). Sf. Luca nu-I desemnează decât prin numărul lor (cf. cei Doisprezece), fără să le atribuie un titlu, îl va numi totuşi pe Filip, *evanghelist,* în Fapte 21,8. Cei Şapte sunt cu siguranță iudei de origine, cu excepția lui Nicolae, care era un prozelit, dar potrivit numelor pe care le poartă şi mediului în care şi-au exercitat activitatea, indică că ei aparțineau iudaismului elenistic.

---

[33] Protos. Corneliu Onilă, *Ortodoxia şi slujirea socială,* în „Candela Moldovei" (=C.M.), nr. 2/1999, art. 21.

Potrivit Scripturii numărul *şapte* evocă în general ideea perfecţiunii plinătăţii; uneori el simbolizează lumea păgână, din cauza celor şapte neamuri păgâne care înconjurau Israelul (cf. Iosua 3,10). În preajma erei creştine, numărul şapte se referă la numărul membrilor din administraţia unei comunităţi sau a unei cetăţi iudaice.

1. *Contextul instituirii celor şapte* este cel al neînţelegerilor ivite între iudei de limbă greacă legaţi de Diaspora atât prin limbă şi cultură, şi iudeii palestinieni vorbitori de limba aramaică. Primii se plângeau că văduvele lor erau neglijate în *"slujirea zilnică"*. Cei doisprezece hotărăsc instituirea unei noi slujiri, diferită de cea a lor, care consta din *„rugăciune şi slujire a Cuvântului"* (Fapte 6,2 şi 4). Rolul pe care trebuiau să-l îndeplinească cei Şapte ridică o problemă. Potrivit relatării din Fapte 6, cei Şapte au fost instituiţi pentru a se ocupa de asistenţa materială: slujirea la mese sau, mai precis, acordarea unui ajutor pecuniar văduvelor (Fapte 6, 1-2).

Sfântul Luca însă, descrie activitatea a doi dintre membrii acestui grup, Ştefan şi Filip, şi se vede că ei se ocupau de cu totul altceva decât cu slujirea zilnică a văduvelor. Instituiţi pentru a permite Apostolilor să se dedice şi mai bine slujirii Cuvântului, ei sunt prezentaţi ca fiind prinşi chiar de această slujire a Cuvântului, proprie Apostolilor. Ştefan plin de*" înţelepciune şi Duh"* (Fapte 6,10) propovăduieşte, într-o sinagogă, iudeilor elenişti (Fapte 6, 9). Filip răspândeşte Cuvântul lui Dumnezeu în Samaria (Fapte 8, 5-40), iar Sf. Luca îi acordă titlu de *evanghelist* (Fapte 21,8). După Fapte 11, 19- 20, ucenicii proveniţi din mediul elenistic al Ierusalimului îi evanghelizează pe grecii din Antiohia. În contextul nostru *diakonia* se referă la slujirea zilnică de asistenţă socială (cf. Fapte 11, 29 ; 2Cor. 9, 12) ; καημερινὴ se întâlneşte numai aici în tot NT. Este o expresie temporală care desemnează activitatea cu caracter social a comunităţii, aceeaşi realitate este expresă şi de către construcţia particulară διακονεὶν τραπέζαις; substantivul τραπεζαις indică masa de prânz, mâncarea dar şi masa unde se schimbau banii. Acest ultim înţeles s-ar putea referi la o asistenţă bănească. Pentru M. Del Verme verbul se referă la întreaga activitate de asistenţă socială a comunităţii în favoarea celor săraci .

2. Oricum, *această asistenţă este prezentată ca fiind zilnică*. O astfel de asistenţă este menţionată în textul nostru pentru prima dată, chiar dacă am văzut deja din sumare existenţa unei forme de asistenţă. Substantivul χρεια (nevoie, trebuinţă) din vs. 3, se referă la un rol şi o slujire nouă în cadrul comunităţii. Această nouă slujire include însă atât conducerea cât şi administrarea distriburii bunurilor astfel încât nimeni să nu fie trecut cu vederea. Potrivit formulării lucane *"slujirea zilnică"* (ἡ διακονία ἡ καθημερινὴ), se referă la organizarea solidarităţii comunităţii ierusalimitene, care după modelul asemănător al instituţiilor iudaice dar cu propria-i motivaţie potrivit descrierii din sumare, avea în vedere asigurarea alimentelor, hainelor şi a tot ceea ce era necesar vieţuirii unui sărac.

Din această perspectivă, expresia διακονεὶν τραπέζαις reluată apoi de expresia *''pentru trebuința aceasta''* (ἐπὶ τὴς χρεὶς ταὺτης), nu poate avea un sens restrictiv,ci descrie într-o manieră plastică întreaga activitate caritativă în sprijinul celor săraci.

3. Termenul αι χὴραι, *''văduvele''*, ca ultima categorie din triada *''străinul, orfanul şi văduva''* tipică tradiției biblice, nu limitează soluția la un caz particular, ci o lasă deschisă oricărei situații de sărăcie. Cei şapte nu trebuie înțeleşi în sensul tehnic al termenului de ''diaconi ''potrivit diaconatului instituționalizat din vremurile noastre. Cei Şapte nu sunt niciodată amintiți în Fapte ca διακονοι. Ei au fost instituiți pentru a-i ajuta pe Apostoli în administrarea temporală a comunității, ei se află alături de Apostoli. Ştefan şi Filip se disting mai ales prin slujirea Cuvântului ceea ce minimalizează rolul lor cu character social pentru care au fost aleşi. Rolul celor şapte a fost de scurtă durată: Ştefan a fost ucis, ceilalți s-au răspândit prin diferite locuri din cauza persecuțiilor. Când Pavel şi Barnaba se întorc din Antiohia, purtând cu ei roadele colectei (διακονια), ca dar al acelei comunități, le-au încredințat prezbiterilor (πρεσβὺτεροι) potrivit (Fapte 11, 30).

Reiese de aici că la Ierusalim, prezbiterii îndeplineau această slujire cu character social. Oricum ar fi fost, alegerea celor şapte constituie un moment progresiv din istoria comunității din Ierusalim legat de organizarea asistenței sociale. Informațiile de care dispunem cu privire la instituirea acestei noi slujiri, potrivit cărții Faptelor, se referă în mod probabil la evenimentelor care au avut loc între 30-36 d. Hr. Reiese de aici că istoria comunității primare era împărțită în două grupuri ''evrei'', adică iudeocreştini de limbă aramaică şi ''elenişti'', iudeo–creştini din diaspora de limba greacă. Aceste fapte ilustrează trecerea de la un sistem caritativ spontan la început, după cum reiese din descrierea sumarelor, la unul organizat. Totuşi cei şapte nu au numai datoria de a sluji la mese, ci dimpotrivă ei sunt evanghelizatori şi slujitori ai cuvântului ca şi cei Doisprezece. Din Fapte 6, 2 reiese cum că ei nu sunt numai slujitori la mese. Sunt de fapt *''bărbați cu nume bun, plini de Duhul Sfânt şi înțelepciune''*.

Înțelesul de bază al acestei narațiuni poate fi sintetizat în două puncte:

a) Să precizeze rolul Colegiului apostolic în cadrul comunității;

b) Să descrie constituirea unei noi slujiri alături de cea a celor Doisprezece în continuare cu aceasta.

La baza acestui fapt stă totuşi diferența dintre cele două grupuri Eleniştii şi Evreii în cadrul asistenței oferite. Pentru prima dată cartea Faptelor vorbeşte despre două grupuri în cadrul aceleiaşi comunități. Între aceste două grupuri nu există acea unitate evidențiată de către sumarele din primele cinci capitole. Dimpotrivă, din această istorisire reiese că în timpul distribuirii zilnice, aceasta nu era inspirată de criterii egale, ci etnice: de fapt văduvele Eleniştilor erau trecute cu vederea. Asistăm astfel la începutul unei lamentări care, cu trecerea timpului, devine polemică nu numai în ceea ce priveşte

problemele de asistență, dar şi în problemele teologice din ordinea istoriei mântuirii cu privire la evanghelizarea neamurilor: după cum reiese din **Decretul apostolic,** problema acceptării colective făcute de Sf. Pavel. Acuzele se referă la faptul că văduvele elenıştilor erau trecute cu vederea ba chiar uitate. În fața acestei acuze, cei doisprezece încearcă să garanteze pacea. internă a comunității acordând grupului elenistic posibilitatea unei organizări proprii, care potrivit lui J. Dupont, devine o comunitate autonomă în raport cu comunitatea Evreilor.

4. *Contextul literal* lasă să se înțeleagă că ne aflăm în prezența unei mari tensiuni între cele două grupuri; tensiune care foarte probabil riscă să se transforme într-o ruptură. Sf. Luca doar se referă la problemele comunității, însă nu le prezintă pe larg, încercând să prezinte o imagine irenică a comunității. În rest cei şapte au toți nume greceşti şi sunt aleşi ca un grup dirigent de către partea elenistică a comunității, chiar dacă rămân subordonați Apostolilor. Numărul de şapte ne face să ne întrebăm dacă nu cumva ne aflăm încă o dată în fața unei influențe iudaice care se reflectă în organizarea comunității creştine. De fapt, *''comunitățile iudaice erau de obicei în responsabilitatea a şapte administratori"*:

5. *Instituirea celor şapte* se desfăşoară în trei etape:

1- Propunerea este făcută de către Apostoli (V. 2-4) ;

2- Alegerea din partea comunității (v. 5);

3- Punerea mâinilor de către Apostoli (v. 6).

Reiese încă o dată din acest eveniment că cei Doisprezece constituie elementul unificant al comunității, Se poate spune deci, că dincolo de toate discuțiile exegetice, Fapte 6, 1-7 atestă o cotitură în desfăşurarea lucrurilor: solidaritatea ca nouă trăsătură esențială şi caracteristică a existenței creştine, deja expresă în cadrul ideal şi paradigmatic al comuniunii bunurilor în comunitatea primelor zile, devine acum o asistență cotidiană organizată sub conducerea celor şapte, aleşi în mod special ca să se îngrijească de cei săraci. Creşterea comunității şi a Cuvântului determină în acelaşi timp şi creşterea exigenței solidarității, care-şi găseşte în instituirea celor şapte o soluție potrivită şi funcțională. Organizarea asistenței sociale[34] potrivit perspectivei lucane prin instituirea celor şapte responsabili ai solidarității cu cei săraci, exprimă în acelaşi timp, unanimitate suscitată de Duhul Sfânt în continuare cu viața şi învățătura Domnului Înviat, Profetul şi Mesia celor săraci (Cf. Lc. 4, 18; 6, 20; 7, 22).

În concluzie: prezentând instituirea celor şapte, Sfântul Luca vrea să evidențieze foarte bine cum se procedează în fața noilor cerințe şi nevoi pe care viața Bisericii o impune responsabililor ei. Instituirea acestor noi slujiri răspunde atât exigențelor slujirii Cuvântului, cât şi a membrilor comunității creştine.

---

[34] Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova 1955, pp. 15-34.

2. Răspunsul Bisericii la realitatea problemelor sociale

Problemele sociale au apărut in istoria omenirii din cauza inegalității partajării bunurilor, a asupririi şi exploatării. Toată omenirea cere în astfel de situații dreptate, egalitate socială, ridicarea deosebirilor impuse de cauzele economice şi sociale, încetarea exploatării etc. Acestea nu sunt numai cerințele omului ca membru al societății, ci au devenit bază pe care aproape toate sistemele politice ale secolului nostru şi-au proclamat soluția la problema socială.

Aceste realități ce caută o soluție viabilă şi convingătoare nu pot lăsa indiferentă Biserica, prin însăşi natura ei fiind comuniune de iubire în Duhul Sfânt. Nu există Ortodoxie individualistă, nici mântuire, viață veşnică fără comuniune. Ortodoxia priveşte pe om ca unitate trup şi suflet, ea oferă şansa salvării trupului şi sufletului, şi astfel este capabilă de a afirma şi de a se interesa de toate problemele omeneşti trupesti şi sufleteşti. Intrarea în Biserică înseamnă că întreaga noastra viață, în comuniunea harului, trebuie să o organizăm astfel încât *„pe noi însine şi unii pe alții şi toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dam".*

21. Sensul înomenirii sau întrupării Mântuitorului Hristos

Sensul înomenirii sau întrupării Mântuitorului Hristos a fost acela de îndumnezeire şi sfințire a întregii lumi. Lumea devine astfel, cu toate problemele ei sociale, capabilă de sfințenie şi filantropie divină. Problemele unei societăți au ca principiu inegalitatea economică şi financiară. Ortodoxia, pentru a arăta cauza nedreptăților în lume, arată mai întâi starea paradisiacă a omului care constă într-o dublă funcționalitate, una verticală, în şi spre Dumnezeu, iar alta orizontală, spre oameni şi întreaga creație.

Această funcție spirituală a omului a fost alterată prin păcat, fiind caracterizată prin lipsa de succes în împlinirea menirii sale, care a dus la distrugerea armoniei sociale, rezultatul final fiind apariția in limbajul omului a noțiunii de „al meu" şi „al tău". Depărtarea omului de Dumnezeu l-a făcut sclavul materiei. Această situație o ilustrează Mântuitorul în parabola bogatului ce i-a rodit țarina (Luca 12, 16-21). Ideea centrală a parabolei este că perspectiva individualistă a bunurilor materiale este rădăcina problemelor sociale, care există în această lume.

Cultura în care trăim se gaseşte sub urmările căderii în păcat, deşi uneori pare a fi influențată într-o măsura mai mică sau mai mare de mesajul Sfintei Evangheliei. Inapoi, spre adevărata comuniune, poate ajunge omul numai prin vindecarea infirmităților sale sufleteşti. Egoismul şi egocentrismul se biruiesc prin starea de supremă dăruire şi jertfelnicie pentru ceilalți, cei care au nevoie de noi.

Slujirea lui Iisus Hristos, Dumnezeu şi om, este astfel dublă: El este în mod nedespărțit Dumnezeu în slujirea oamenilor şi Omul în slujirea oamenilor.

Ideea solidarității divino-umane reclamă încă o dată întoarcerea la unitatea originară. În Sfânta Scriptură se vorbeşte adesea de Dumnezeu care este «credincios» omului, exact in aceiaşi termeni în care i se cere şi omului să fie «credincios» lui Dumnezeu. Dumnezeu pune această credincioşie în termenii egalității şi re-ciprocității. *Emunah,* «credincioşie» este termenul ebraic folosit fără deosebire, în ambele relații : dinspre Dumnezeu spre om (Psalm 36, 5), si dinspre *om* spre Dumnezeu (Avacum 2, 4), ca şi spre alt om (II Regi 12, 16). Acelaşi lucru se poate spune şi despre adjectivul *ne'eman* „cre-dincios”, folosit în legatură cu Dumnezeu (Deut. 7, 9), ca şi în legătură cu omul (Neemia 9, 8). Aceasta se explică mai întâi prin caracterul de reciprocitate al formulei legământului: «voi veti fi poporul Meu, iar Eu voi fi Dumnezeul vostru», dar si prin *unirea* lui Dumnezeu cu omul în Hristos.

Iisus însusi când zice: *„Eu sunt în mijlocul vostru ca cel ce slujeste”* (Luca 22, 27), nu face nici o deosebire intre Sine ca Dumnezeu şi ca om. În aceasta ordine de idei Anthony T. Hanson spune pe buna dreptate, ca *„într-un fel, Dumnezeu Însuşi este un Dumnezeu-Slujitor”*[35]. Ne aflăm aici pe terenul celei mai adânci realități soteriologice care sunt cuprinse organic creatia, omul si rascumpararea. Ideea că Dumnezeu e în slujba noastră nu se poate justifica în mod simplu. Numai dacă înțelegem în profunzime unirea celor două naturi în persoana Fiului întrupat — formulate în definiția Sinodului de la Calcedon (451) — cu toate consecințele ei pe planul lucrării mântuitoare, atunci putem să explicăm un Dumnezeu în slujba oamenilor.

Omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Fiul, întrupându-se, se face după chipul şi asemănarea omului, afară de păcat, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, Fiind om desăvârşit, nu încetează de a fi Dumnezeu adevărat. Aici[36] ne aflăm pe un teren care dezvăluie profunzimi nebănuite, pentru că, dincolo de unitatea umană, există o unitate originară de dimensiuni şi mai largi, unitate pe care Iisus o revelează acum prin întruparea Sa, o unitate divino-umană. În această *unitate originară, Dumnezeu şi Omul* se *implică, reciproc,* asa cum se implică în Iisus, care rămâne modelul, tipul, actualizarea acestei unități. În spiritul definiției de la Calcedon, această unitate nu înseamnă nici confundare, nici amestecare, dar ceea ce e prețios: nici izolare, separare. În această perspectivă se poate face afirmația că Dumnezeu care slujeşte omul, se

---

[35] Anthony T. Hanson, *The Church of the Servant,* SCM Press London, 1962, p. 56.
[36] Nicolae Corneanu, *Teologia în slujba vieții,* p. 340.

slujeşte pe Sine, iar slujindu-se pe Sine, El nu se diminuează, nu schimbă rolurile. În persoana lui Iisus, această unitate originară e concretizată în istorie ca realitate teandrică.

Poate că s-ar putea obiecta acestei explicații faptul că îl aduce pe Dumnezeu prea aproape de lume. Dar Iisus a zis: *„Cel ce M-a văzut pe Mine, l-a văzut pe Tatăl"* (Ioan 14, 9). S-ar mai putea spune că una e ceea ce s-a petrecut cu Iisus, care marchează un început, în istorie, al acestei unități divino-umane, şi altceva e să gândesti această unitate ca existând dintotdeauna, adică din momentul creației, sau chiar dinainte de creație. Dar aceasta ar însemna a merge prea departe, a concepe omul ca o categorie infinită, originară, aşa cum e conceput Dumnezeu, şi a admite că restaurarea avea menirea să refacă această unitate originară în care totul suferea din pricina căderii, şi intenția lui Dumnezeu era zădărnicită.

În legătura cu acest ultim aspect, se poate totuşi admite că prin cădere s-a produs o stirbire a unității dintre Dumnezeu şi om. Poate că pe acest făgaş s-ar putea avansa, cu atentie — pentru ca el poate atrage mult mai multe şi imprevizibile consecințe — spre o idee, care ar explica, în parte măcar, de ce în răscumpararea omului s-a angajat chiar Dumnezeu. Una din tezele clasice argumentează motivul întrupării lui Dumnezeu, numai raportând-o la întinderea şi adâncimea păcatului, şi la incapacitatea oamenilor de a se răscumpăra prin puterea lor proprie. Teza rămâne valabilă, deşi nefiind deloc simplă, ea a putut da naştere la teorii foarte diverse, ca aceea a *satisfacției substitutive,* asa cum a fost formulată de Anselm de Canterbury în tratatul ***Cur Deus Homo***[37] la începutul secolului al XII-lea, usor modificată de Thomas de Aquino şi Bonaventura, sau ca aceea a justificării pur forensice, externe, formulată de Melanchton în secolul al XVI-lea.

Tradiția ortodoxă pune accentul însă pe caracterul organic al răscumpărarii si pe implicarea ontologică a omului în răscumparare[38], urmarea efectuării ei de către Dumnezeu întrupat însemnând transformarea structurală a omului, nu numai punerea lui în situația de beneficiar juridic. Dacă se are în vedere deci rănirea, prin păcatul lui Adam, a unității în care Dumnezeu si omul erau reciproc angajați, s-ar putea găsi în aceasta un argument în favoarea oportunității întrupării însuşi a lui Dumnezeu, spre a reface aceasta unitate. Deşi a fost ruptă

---

[37] Anselm de Canterbury, *Cur Deus Homo* (1094-1098), P. L,, 158, col. 361-4301: pentru ofensa adusă prin păcat, trebuia să i se dea o satisfactie lui Dumnezeu. Adusă însă de un om, ca cineva care ar fi avut vreun merit în plus, față de ceea ce îi dăduse Dumnezeu. O astfel de satisfacție putea da numai Omul-Iisus, Care, neavând păcat, putea să plătească cu moartea. Astfel, moartea lui Iisus a devenit *merit* suprem pentru noi. Omenirea, în persoana lui Iisus, a oferit astfel satisfacție lui Dumnezeu.

[38] † Daniel, *Unitatea Bisericii...*, p. 125.

unilateral, de către Adam, unitatea a fost refacută printr-o sinergie, pentru că, în Hristos, *„Unul din Treime a suferit"* în natura omenească.

Întruparea a fost deci semnul acestei întoarceri a celui lezat spre cel vinovat, în perspectiva restabilirii unității originare. Cel lezat a intrat în condiția celui ce a lezat, şi astfel s-au făcut una, Dumnezeu-Om, o persoană. Fireşte, cu două firi, cu două voințe, pentru că dincolo de toate, Dumnezeu era mereu Dumnezeu, autorul unității, autorul creației, principiul existenței. Fiind autorul unității dintâi, care fără Sine n-ar fi putut fi chemată la existență, El o recheamă şi a doua oară.

Aşadar, vorbind despre unitatea divino-umană, avem nicrcu în vedere această «măsură posibilă pentru oameni», atât la început, după creație, cât şi după răscumpărare. Fireşte, măsura aceasta a fost repusă în funcția ei originară, prin întrupare şi răscumpărare. Iisus recapitulează întreaga omenire şi se dă ca model de slujire. El instituie slujirea ca relație esențială între oameni, fiindcă slujirea omului este în fond slujirea lui Dumnezeu, cu Care credincioşii sunt chemați să intre în unitate. Dumnezeu nu este om, dar se face om, şi astfel omul intră într-o nouă dimensiune existențială posibilă: divino-umană. Astfel, *baza teologieti a întrupării, a mântuirii şi a slujirii o constitute unitatea dintre Dumnezeu şi om.* Slujirea se încadrează în opera mântuirii în această perspectivă a unității divino-umane.

2. 2. Instituirea slujirii.

În Vechiul Testament raportul de slujire cu Dumnezeu s-a exprimat mai ales sub forma actelor de cult, de supunere, de laudă etc[39]. Dar Mântuitorul întrupat recapitulează în Sine pe toți cei care cred în El, toți devenind Trupul Său — Biserica. *„În Hristos"* toți devin alesi, deci moştenitori ai făgăduinței, deoarece Unicul Hristos se extinde în «mulți». Aşadar, de la *unul,* sensul liniei mântuirii se diversifică spre mulți: «cei doisprezece», apoi ucenicii în sens larg, şi mulțimile, Biserica. Jean-Louis Leuba observă că nu e posibil să se fixeze cu certitudine pericope ale Evangheliei care se raportează exclusiv la „cei doisprezece" şi care la celelalte categorii. Ceea ce e sigur este că Hristos, adresându-se mulțimii, se adresează şi ucenicilor în sens larg, şi celor doisprezece.

Oscar Cullmann socoteşte, şi pe buna dreptate, că textul biblic care explică limpede această mişcare, este cel din Galateni 3, 6 — IV, 7, după care toți cei ce cred în Hristos devin urmaşii lui Avraam toți sunt *unul* în Hristos, toți ca şi El, fii ai lui Dumnezeu (3, 26) şi moştenitori (3, 29)[40]. Însăşi instituirea apostolatului, aceasta fiind cea dintâi instituire, arată

---

[39] Louis Leuba, L'*institution et I'eveniment...,* p. 51.

[40] O. Cullmnun, *Christ et le Temps...,* p. 83.

intenția expresă a lui Hristos de a-şi alege un număr de slujitori, învestiți cu misiuni speciale. E adevărat ca aceştia constituiau la început *toată* Biserica, dar şi după ce Biserica s-a lărgit, apostolatul a rămas distinct, ca o slujire specială. Astfel, încă de la început, dupa Inălțarea Domnului şi pogorârea Duhului Sfânt, s-a delimitat un punct de referință şi de control, o categorie creştină de autoritate doctrinară si de viață, care s-a numit *„învățătura apostolilor"* şi *„comuniunea cu Apostolii"* (Fapte 2, 42).

Instituirea apostolatului, cu funcția lui unică, netransmisibilă, şi apoi instituirea preoției sacramentale cu atributele pe care tradiția le-a consacrat în istoria ulterioară — treptele ierarhice, slujirile sfințitoare, învățătoare şi pastorale — au rămas totuşi subsumate unei alte instituiri, mai largi. Când spunem «subsumată» nu înțelegem că apostolatul – din care decurge şi puterea preoției – ar fi o slujire mai mică, sau de rangul doi, sau căi nu ar avea rolul său determinant în existența Bisericii primare şi de totdeauna, ci numai că el are un caracter unic, prevăzut cu unele misiuni speciale.

Alături de această instituire specială a apostolatului, există o instituire care îi are vedere pe toti oamenii, o instituire a unei slujirii cu caracter universal. Apostolii sunt însă veriga imediat-următoare lui Hristos în «creşterea progresivă», în extensiunea lui Hristos. Apostolii formează o treaptă, şi în această calitate au o misiune specială. Mai întâi au avut-o atunci, istorie, la timpul lor, iar mai apoi au predat-o altora, căci mişcarea de extensiune a lui Hristos este într-o dinamică permanentă.

Să ne întoarcem deci la ceea ce am numit «o instituire mai largă».

Spălarea picioarelor poate fi socotită momentul instituirii slujirii cu caracter universal. «Să faceți cum am făcut Eu», le-a poruncit Hristos la sfârşit (Ioan 13, 15). E foarte interesant faptul că, deşi eroii scenei au fost numai «cei doisprezece», nici ei înşişi, nici Biserica de după aceea, nu şi-au propus, sau dacă şi-au propus n-au reuşit, să înglobeze această instituire în rândul celorlalte, speciale, de care au beneficiat, sau care au fost însărcinați numai Apostolii si, prin ei, urmaşii lor. Totuşi, faptul că Biserica n-a practicat-o ca Taină, n-a însemnat o minimalizare a ei. Dimpotrivă, slujirea prin faptele iubirii constitute o solidalizare morală a tuturor creştinilor şi a fost socotită universală dintru început. Slujirea specială a Apostolilor şi slujirea sacramentală şi pastorală a preoției — care are în vedere, pe rând, evenimentele vieții omeneşti şi sfințirea lor, de la naştere-Botez până la moarte-Maslu, — au desigur un caracter instituțional în sens istoric, pe când aceasta, slujirea prin fapte, are caracter de permanență, de continuitate. Ea este un fel de expresie permanentă şi concretă a tuturor celorlalte.

Pentru valoarea instituirii slujirii evanghelice ca atare, e semnificativ faptul că Sfântul Apostol Ioan redă momentul *„spălării*

picioarelor" în locul instituirii Euharistiei. Sinopticii au putut fi atrasi îndeosebi de instituirea Euharistiei, şi nu se va putea niciodată şti exact de ce n-au redat şi momentul «spălării picioarelor», dar Sfântul Ioan ține să marcheze şi acest episod, atât de caracteristic slujirii lui Iisus şi atât de uzual învățăturii Sale, Apostolul Ioan n-a mai reluat pericopa instituirii Euharistiei, pentru că el îşi scria Evanghelia ultimul, iar teza că era preocupat mai ales de completări şi de accentuarea sensului teologic, al mesajului lui Hristos, poate justifica lipsa amintită, tot aşa cum poate justifica şi introducerea episodului spălării picioarelor, acesta dând sensul teologic al întrupării ca slujire.

Dar faptul că spălarea picioarelor are loc în acelaşi context cu instituirea Euharistiei, nu este întâmplător. Euharistia anunță evenimentul în care se concentra slujirea lui Hristos, jertfa Sa răscumpărătoare, „pentru" alții, şi îi învăța pe ucenici cum să-şi însuşească această jertfă, cum să participe la ea în mod sacramental şi permanent actual. Dar ca ea să nu rămână un «gest», o «comemorare», un act liturgic de însuşire spirituală, Iisus a arătat care sunt semnele însuşirii efective, care anume vor fi semnele de recunoaştere a însuşirii. Şi în acest scop, El instituie slujirea evanghelică practică, în actul spălării picioarelor, concretizând-o în acelaşi timp. Aici nu e vorba de o înlocuire, nici de o alternare, ci de o conjugare; în acelaşi timp, Iisus însuşi se jertfeşte — fapt actualizat sacramental în Euharistie —, dar şi slujeşte efectiv, vindecă orbi, dă de mâncare, spală picioarele, adică face chiar şi acest lucru care era atribuția slujitorilor.

Ne putem imagina că ar fi fost posibil ca gestul spălării ca simbol şi amintire a slujirii, să fi fost asimilat ca «taină» şi perpetuat liturgic[41]. El s-a practicat şi liturgic, şi se mai practică şi azi, mai ales în mânăstiri şi la centrele patriarhale, dar totdeauna cu sens de împrospătare a poruncii slujirii, care şi-a păstrat caracterul concret şi larg de datorie universală. Dacă ar fi fost trecut în rândul tainelor, limitarea liturgică ar fi putut crea o falsă închipuire că porunca slujirii e împlinită astfel, nu mai prin săvârşirea ritualului.

Având însă caracterul de instituire, ca formă cu nimic diferita de Euharistie, de pildă, adică forma directă, expresă, nu implicită, ea putea fi socotită „taină"[42]. S-ar fi petrecut însă o suprapunere cu Taina Euharistiei, deşi ele nu se acopăr în întregime. Ca *„taină a slujirii"*, luată aparte, delimitate de Euharistia-taină a răscumpărarii, ea ar fi dus în mod sigur la contrafacerea intenției Mântuitorului, care a vrut-o nu un act liturgic, cum a vrut pentru Euharistie: *„Faceți aceasta în amintirea Mea"*, ci slujire efectivă

[41] Nicolae Corneanu, *Teologia în slujba vieții,* p. 335 .

[42] Plămădeală, *op. cit.,*p. 366.

(«*faceți ce fac Eu*»). Ca «taină», ea şi-ar fi pierdut repede sensul. Dovadă e faptul că chiar atunci când s-a încercat să fie considerată „taină", practica n-a putut dăinui. Căci, într-un fel s-a încercat — şi aceasta se vede, de pildă, dintr-o omilie a Sfântului Cromațiu de Aquileea[43]. Spălarea picioarelor se practică şi la Milan, pe vremea Sfântului Ambrozie, care i-a consacrat două tratate (55 şi 58), şi se practică şi pe vremea Fericitului Augustin.

După informațiile cuprinse în *Omilia* Sfântului Cromatiu[44], spălarea picioarelor era practicată în cadrul Tainei Botezului şi anume înainte de taina propriu-zisă, în noaptea de Paşti, când erau de obicei botezați catehumenii (la Milan se făcea după Botez). Atunci episcopul spăla picioarele tuturor catehumenilor, ca un simbol al spălării de păcate. Iată deci că recomandarea Mântuitorului era transformată în „gest liturgic". I s-a găsit, desigur, şi sensul spiritual. Sfântul Cromațiu îl şi numeşte «gest», «gest care conținea o mare taină privitoare la mântuirea noastră.

3. Bunurile pământeşti în perspectiva ortodoxiei

Întrega creatie şi tot ce aparține ei, sunt ale lui Dumnezeu, Care este Stăpânul şi Creatorul lor (Ps. 24, 1; 1 Cor. 10, 26). În iubirea Sa nesfârşită față de noi, Dumnezeu ne-a dat dreptul de slujitori şi administratori ai bunurilor Sale.

S-ar ridica o problema: ce se întâmplă sau cui aparțin bunurile produse de noi înşine? Impresia des întâlnită în lumea Occidentului este aceea conform căreia ceea ce este produs de om aparține exclusiv lui. Atunci când afirmăm[45] că nouă nu ne aparține nimic, o spunem deoarece suntem creați din nimic, şi existăm în lume din iubirea nesfârşită a lui Dumnezeu în Treime[46].

Darurile, ce le posedam de la El, este necesar a le înmulți şi aşeza in slujba semenilor noştri, ca acestea să devină mijloace spre mântuire, iar nu spre distrugere şi moarte. Aceasta regulă creştinească este valabilă nu numai pentru bunurile materiale pe care le posedăm, ci şi pentru cele duhovniceşti. În acest sens, este demnă de amintit vindecarea infirmului de la poarta Templului, când Sfinții Petru şi Ioan îl vindeca (Fapte. 3,2) spunându-i: *„Argint şi aur nu avem. Ceea ce avem, aceea îți dăm"*. Şi ce i-a dat? Harul lui Dumnezeu în numele lui Iisus, Care l-a vindecat. Acelaşi lucru îl experimentăm şi noi în cadrul Sfintei Liturghii, când darurile de pâine şi vin se aduc nu ca daruri ale noastre, ci *„ale Tale dintru ale Tale noi îți aducem..."*.

---

[43] *Ibidem*, p. 366, nota 90.

[44] V.Vicol, *Biserica în slujba poporului din sînul căruia a răsărit*. în Mitropolia Moldovei şi Bucovinei (=MMB), LXVI (1990) nr. 1-3, Ian.-Iun, pp. 205-206.

[45] Protos. Corneliu Onilă, *op. cit.*, art. 21, p. 187.

[46] Vlad Sofron, *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de problemele sociale*, ST. nr. 3-4 / 1954, pp. 59-82.

Din acest motiv bunurile materiale sunt privite într-o perspectivă cosmologică, ele fiindu-ne date spre ajutorul nostru şi al celor din jur. Realităţile zilnice care ne întâmpină permanent ridică întrebarea firească, dacă un creştin se poate identifica cu un sistem social oferit până acum de istorie.

Răspunsul este negativ, deoarece toate sistemele sociale sunt creaţii omeneşti. Întruparea Mântuitorului nu a adus lumii numai o nouă religie, ci şi o nouă viaţă şi un nou mod de a exista. Hristos ne cheamă în mijlocul atâtor neîmpliniri şi încordări spre comuniune, scopul Său fiind ca întreaga lume să devină purtătoare şi moştenitoare de viaţă vesnică[47]. Ca soluţie a problemelor sociale, a dramei umane, Hristos nu oferă un sistem social, nici îndrumări şi linii hotărâtoare, ci propria Sa comuniune, diferită de cea oferită de sistemele politico - sociale. Ea nu este limitată acestei lumi, ci se extinde în veşnicie. Comuniunea cu Hristos se realizează prin prezenta Sfântului Duh în inimile credincioşilor, care-i face capabili de transfigurare şi îndumnezeire, de slujire jertfelnică şi iubitoare. Acesta este sensul criteriilor judecăţii de apoi expusă de Sf. Matei (cap. 25; 31-46).

Dreptatea socială nu este numai un ideal al Bisericii[48], ci are un mod de viaţă hotărâtor, cu multe consecinţe absolute, cu caracter duhovnicesc. După Cincizecime Biserica se naşte într-o lume ostilă, însă caracterul ei comunitar îl exprimă prin expresiile noutestamentare, *„Trup", „noul Israel", „popor sfânt", „comuniunea credincioşilor"* (Fapte. 2, 42) şi prin modul ei de a împărţi în mod echitabil bunurilor sale (Fapte 4, 35).

In lumina şi puterea Sfântului Duh în care trăieste şi se dezvoltă, Ortodoxia nu oferă lumii un sistem politico-social. Ea este locul unde se trăieşte şi experimentează prezenţa Mântuitorului în lume. De aceea viaţa ei este o viaţă în Duh, o viaţă a libertăţii şi a harului. Nu întâmplător Apostolii au organizat Biserica în armonie cu descoperirea adusă de Hristos. Dintru început Biserica şi-a dezvoltat propriul sistem. Sf. Ştefan era acuzat că încearca să ofere lumii iudaice acest nou mod de comuniune şi existenţă (Fapte. 6,14) [49].

Din cele relatate ne-am putea întreba: Oare ce rol mai are *Predica de pe munte* a Mântuitorului? Nu face parte din revelaţia dumnezeiască[50]? Problema fundamentală a Predicii de pe munte este faptul ca Hristos priveste pe om si relatiile sale cu cei din jur in lumina Adevarului descoperit de El, prin care omenirea, într-o nouă dimensiune socială, în El şi cu El crează dreptatea şi echitabilitatea de care este nevoie. Nu există un sistem politic creştin, economie creştină, etică socială creştină etc. Biserica deţine şi oferă comuniunea sfinţilor,

---

[47] Corneliu Onilă, *Ortodoxia…*, p. 188.

[48] *Ibidem*, p. 190.

[49] Radu Antonovici, A*ctivitatea sectorului de asistentă socială „Diaconia" în anul 1997, în* T.V. III (1998) nr. 1-4, Ian-Apr, pp. 244-249.

[50] George Apostolu, *Prezenţa Bisericii şi a creştinului în lume*, în: MMB, LXVI (1990), nr. 1-3, ian-iun, pp. 44-70.

care face posibilă existența unei societăți creştine. Hristos ne uneşte pe toți în Trupul Său, ca întreaga noastră viață să devină prezența şi mărturie a veşniciei în noi înşine.

În istoria ei, Biserica nu a neglijat slujirea celor săraci, desconsiderați şi discriminați. A împlinit-o cu iubire, iar acum după o perioada de stagnare şi amorteală ce i-au fost impuse, îşi reia rolul ei în ceea ce este chemată a împlini. Misiunea ei nu poate fi confundată cu aceea pe care unele Biserici occidentale, din nefericire, o experimentează astăzi, prin faptul că au accentuat slujirea diaconică atât de mult, încât au neglijat-o pe cea sfințitoare, lucru ce a dus la o secularizare şi indiferență masivă. Viața socială cu toate dificultățile ei îşi are soluția în Biserica lui Hristos[51]. Acolo fiecare îşi poate găsi adevărata libertate şi slujire.

3.1. Câştigarea Împărăției prin bunurile acestei lumi

La sfârşit de mileniu, asistăm la o confruntare acerbă între două concepții despre lume, cu influențe considerabile pentru viitorul omului contemporan şi al societății în care trăim[52]. Mai întâi, este vorba despre o concepție autonomă despre lume, care s-a manifestat cu intensitate deosebită începând cu secolul al XVIII-lea, cunoscut ca secolul luminilor (Aufklärung), care a eliminat pe Dumnezeu din creația văzută, pentru a-L izola într-o transcendență inaccesibilă. La originea acestei concepții deiste şi autonome despre lume se află o gravă eroare a teologiei creştine raționaliste, care a confundat, aşa cum arată Adunarea Generală a Conciliului Ecumenic al Bisericilor de la Canberra[53] (1991), transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație. Potrivit acestei concepții, Dumnezeu a fost necesar numai ca să creeze lumea, fiindcă după aceea, în virtutea unor cauze secunde imanente, separate de cauza lor primă trascendentă, lumea funcționează ca o maşină, în mod independent şi autonom de Dumnezeu. Pe această cale, omul, care a luat locul lui Dumnezeu pe pământ, a dobândit o putere tehnologică fără egal în istoria mântuirii, dar şi-a pierdut puterea spirituală, devenind prizonierul patimilor din propria ființă. Aceasta este concepția despre lume şi cultură care predomină în noile structuri europene, şi care tinde să marginalizeze religia. Multă economie şi prea puțină rugăciune.

A doua concepție despre lume este specifică teologiei noastre ortodoxe, cu adânci rădăcini în solul biblic şi ea afirmă, în mod paradoxal, atât transcendența lui Dumnezeu față de lume, cât şi prezența Sa imanentă în lume. Dumnezeu este transcendent față de lume după ființa Sa necreată, dar este

---

[51] Corneliu Onilă, *Ortodoxia…*, p. 191.

[52] † Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, *Unitatea Bisericii...*, p. 131.

[53] Petre Semen, *A VII-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor,* I (1991) nr. 1-3, Ian-Mart, pp. 6-16.

prezent în lume prin energiile Sale necreate. Ca să folosim o imagine plastică, întâlnită adesea în teologia răsăriteană[54], am putea spune că , aşa cum soarele există dincolo de hotarele pământului, dar se face prezent pe pământ prin razele lui de lumină, viaţă şi căldură, tot astfel şi Soarele ceresc, Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, rămâne Unul din Treime, dincolo de lume, dar este prezent în viaţa Bisericii şi a lumii prin energiile necreate ale Dumnezeirii, care se împărtăşesc de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, ca să conducă lumea spre cerul şi pământul nou al Împărăţiei lui Dumnezeu. Prezenţa Duhului în lume, atât la creaţie, ca Duh Sfinţitor, în ziua Cincizecimii, când s-a coborât cu vuiet mare peste Apostoli şi creaţie, arată că lumea nu este destinată secularizării, în virtutea absenţei lui Dumnezeu din creaţie, ci transfigurării ei în Hristos şi Biserică prin lucrarea Duhului Sfânt: *„Trimite-vei Duhul Tău şi se vor zidi şi vei înnoi faţa pământului"* (Ps. 103, 31). Împotriva oricărei tendinţe autonome a omului sau a creaţiei faţă de Dumnezeu, care nu înseamnă decât o repetare a păcatului lui Adam, teologia răsăriteană a afirmat şi trebuie să afirme cu toată hotărârea dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos[55].

3.2. Unitatea Bisericii şi slujirea socială

a. Cât priveşte *natura şi scopul unităţii eclesiale*, se poate observă o anumită convergenţă în teologia ortodoxă contemporană, în a afirma că Sfânta Treime constituie sursa, modelul, suportul şi scopul unităţii Bisericii. Această convergenţă se bazează, pe de o parte, pe o exegeză neo-patristică a Sfintei Scripturi, iar pe de altă parte, pe un studiu mai intensiv şi aprofundat al vieţii sacramentale, liturgice şi canonice a Bisericii Ortodoxe, ca sursă de reînnoire teologică în dialog cu cultura de astăzi şi, mai ales în ceea ce priveşte subiectul de faţă, cu asistenţa socială.

Acest efort de reînnoire a teologiei slujitoare în înţelegerea Bisericii, în general, şi a unităţii ei, în special, pe baza sintezei neo-patristice trebuie continuat, deoarece el se află doar la început. O dovadă a acestei necesităţi sunt numeroasele manuale de teologie şi alte scrieri teologice scrise în Biserica Ortodoxă astăzi care sunt încă influenţate de vechea terminologie şi viziune teologică scolastică occidentală.

Mai mult decât atât, teologia unităţii eclesiale de astăzi trebuie însoţită de o adâncire a înnoirii teologiei biblice, pastorale şi liturgice, realizată într-o perspectivă inter-disciplinară, aşa cum a fost ea prezentă în teologia patristică. În acest sens, dorim să reamintim faptul că dogmele şi canoanele Bisericii Ortodoxe au fost formulate şi aprobate în Sinoade ecumenice de către teologi episcopi, păstori în eparhiile lor, cu o adâncă înţelegere a responsabilităţii lor

---

54 Pr. prof. dr., D. Popescu, *Hristos-Biserică-Societate*, EIBM al BOR, Bucureşti, 1998, p. 36.

55 *Ibidem*, p. 36.

pastoral-misionare de a menține unitatea Bisericii ca o necesitate pentru mântuirea turmei cuvântătoare încredințate grijii lor pastorale. În acelaşi timp, Liturghiile euharistice au fost elaborate în comunități vii, unind rugăciunea cu reflecția teologică, dogma cu doxologia, unitatea Bisericii cu misiunea ei dinamică. Pe lângă sublinierea adevărului că Sfânta Treime este sursa, modelul, suportul şi ținta (scopul) unității Bisericii, teologia ortodoxă de astăzi trebuie să articuleze relația dintre unitatea Bisericii ca dar oferit de Dumnezeu şi unitatea ei vizibilă ca datorie misionară a creştinilor (cf. Ioan 17, 21-22).

Noul Testament ne învață că Sfânta Biserică este *„popor agonisit de Dumnezeu"* (II Corinteni 6, 16; I Petru 2, 9), *„Trupul lui Hristos"* (Efeseni 1, 22-23), *„Mireasa lui Hristos"* (II Corinteni 11, 2; Apocalipsă 22, 17), *„Templu al lui Dumnezeu"*, *„Templu al Duhului Sfânt"* (I Corinteni 3, 16; 6, 19-20), locuire (sălăşluire) a Sfintei Treimi în persoanele umane (II Corinteni 13, 13; Efeseni 4, 18) sau că în Biserică *„este un singur Trup şi un singur Duh, un Domn, o credință, un Botez, un Dumnezeu şi Tată al tuturor Care este peste toate şi prin toate şi în toți"* (Efeseni 4, 4-6). Toate aceste expresii biblice ne arată că unitatea Bisericii este un dar al lui Dumnezeu, este prezența însăşi a Sfintei Treimi în viața Bisericii. Pe de altă parte, reflecția misionar-teologică privind viața Bisericii nu poate ignora dificultățile care există în păstrarea, cultivarea şi exprimarea darului unității Bisericii, oferit de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, cum relaționăm dogma unității Bisericii cu viața sacramentală şi pastoral-misionară de astăzi.

Teologia trebuie să ajute structurile eclesiale existente, practica vieții sacramentale şi misionare să cultive şi să exprime darul unității Bisericii, prezentând noi metode spirituale de dialog, de comportament fratern şi de cooperare misionară. Spre exemplu, cunoscutul Canon 34 apostolic, scris în jurul anului 400 A.D., stipulează relația corectă dintre episcopii unui popor şi primatul lor, ca o relație de consultare reciprocă, concluzionând că, în acest fel, *„Se va preamări Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt"*. Altfel spus, pentru a descoperi relevanța eclesiologiei trinitare, conținută în Sfânta Scriptură şi exprimată de Sf. Părinți ai Bisericii la vremea lor, nu în tratate sistematice de eclesiologie, ci în viața sacramentală şi în disciplina canonică a Bisericii, este necesară descoperirea conținutului spiritual profund al acestora şi relația acestui conținut cu viața comunităților şi per-soanelor creştine astăzi. Dacă profundul conținut mistagogic al Sfintelor Taine, al ritualurilor liturgice şi al disciplinei canonice nu este pus în evidență în mod creativ, există riscul ca unitatea Bisericii să imite unitatea instituțiilor seculare. În acelaşi timp, este necesar să se sublinieze permanent că unitatea Bisericii este dar divin oferit în plinătatea sa, însă cultivarea şi manifestarea unității depind de intensitatea credinței, a vieții spirituale şi a luptei fiecărei comunități creştine şi a fiecărei persoane pentru comuniune.

Acest proces de asimilare sau de împropriere a darului divin al unității este, în acelaşi timp, un proces dinamic de „edificare", sau de creştere

spirituală a Bisericii, pe temelia mărturisirii credinței că Hristos este *„Fiul lui Dumnezeu celui Viu"* (cf. Matei 16, 16-18). Unitatea dinamică a Bisericii ca proces de maturizare sau de creştere spirituală în comuniune este strălucit exprimată de către Sf. Apostol Pavel în Epistola către Efeseni: *„Zidiți pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuşi Iisus Hristos. În El, toată zidirea bine închegată creşte spre a fi locaş sfânt în Domnul. În El ați fost zidiți împreună pentru a deveni un locaş al lui Dumnezeu întru Duhul"* (2, 20-22).

b. Un alt aspect al unității Bisericii, legat oarecum de libertate, este *legătura dintre conținutul comun şi pluralitatea exprimării sale*. Chiar şi pe planul vieții Sfintei Treimi (viața intratrinitară), unitatea nu e uniformitate, ci comuniune indivizibilă a Persoanelor divine, egale, libere şi totuşi distincte. În sânul Sfintei Treimi, unitatea de origine vine din Persoana Tatălui, Care naşte pe Fiul şi purcede pe Duhul Sfânt; unitatea de conținut comun este plinătatea ființei divine unice pe care o conține fiecare Persoană divină, fără divizare ori diminuare. Unitatea vieții în libertate este perihoreza-iubire, adică dăruirea reciprocă şi sălăşluirea reciprocă a unei Persoane în celelalte, aşa încât în Dumnezeu nu există relații exterioare, ci numai relații de interioritate (inhabitare) reciprocă (cf. Ioan 17, 21-22).

Viața divino-umană a lui Hristos unit cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt este comu-nicată Bisericii ca fiind viața ei adevărată: *„Prin El (Hristos), noi avem apro-pierea (intrarea) la Tatăl într-un singur Duh"* (Efeseni 2, 18). Originea unității Bisericii este, deci, Sfânta Treime, pentru că Întruparea Fiului Însuşi este săvârşită prin cooperarea Tatălui şi a Duhului (cf. Luca 1, 35), Botezul Domnului în Iordan este împlinit în prezența activă a Sfintei Treimi (cf. Matei 3, 16-17), iar Botezul celor ce devin creştini este incorporarea în Biserică şi înfierea în comuniunea de viață a Sfintei Treimi (cf. Matei 28, 19-20). Conținutul unității Bisericii este harul, iar unitatea vieții în libertate este iubirea ca rod al harului. Deci, viața Bisericii, ca răspuns la iubirea Sfintei Treimi şi ca rodire a acesteia în viața creştinului, face ca Biserica să fie icoană sacramentală a iubirii Sfintei Treimi şi pregustare profetică ori anticipare a comuniunii depline în Împărăția lui Dumnezeu: a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh. Din acest motiv toată viața liturgică a Bisericii este ritmată de preamărirea Sfintei Treimi: *„Noi care pe Heruvimi cu taină închipuim şi făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem..."*. Totuşi, trebuie precizat că pluralitatea formelor de expresie trebuie să comunice acelaşi conținut al dreptei credințe. De aceea, limita pluralismului în Biserică este erezia, pentru că afectează conținutul comun al credinței unice a Bisericii celei una.

c. *Unitate pentru mântuire.* Scopul prim şi ultim al unității Bisericii este mântuirea şi îndumnezeirea omului ca şi comuniune de iubire a Persoanelor Sfintei Treimi cu persoanele umane în Biserică (cf. Ioan 1, 12-13). De aceea, în ce priveşte slujirea socială în acord cu dezideratele mântuirii, Părinții Bisericii

ne învață că numai *„ceea ce este unit cu Dumnezeu este mântuit"* (Sf. Grigorie de Nazianz, Epistula ad Cledonium, 101). Astfel, prima cerință în păstrarea unității Bisericii este măr-turisirea dreptei credințe, ca mărturisire a lui Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat în comuniune eternă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, iar de la Întrupare, de asemenea, în comuniune eternă cu umanitatea asumată de El şi unită cu El. Dreapta credință ne deschide nouă intrarea în Împărăția lui Dumnezeu şi ne duce la mântuire (cf. Matei 16, 16-18, Romani 10, 9). În acest sens, erezia ca rătăcire şi cădere din comuniunea cea adevărată cu Persoanele adevărate ale Sfintei Treimi şi schisma sau secta ca stări de dezbinare şi autosuficiență sunt un obstacol în păstrarea unității Bisericii şi în dobândirea mântuirii. Lupta Apostolilor, a martirilor şi a Părinților Bisericii pentru a păstra şi a transmite dreapta credință, care a fost *„încredințată o dată pentru totdeauna sfinților"* (Iuda 3), şi lupta lor pentru unitatea Bisericii împotriva ereziilor şi schismelor (cf. I Corinteni 3, 1-23) ne învață cât de mare este responsabilitatea noastră, a tuturor creştinilor, de a păstra şi de a cultiva darul sfânt al unității Bisericii ca dar al mântuirii precum şi cât de necesar este să creştem în unitate şi să lucrăm pentru a readuce în comuniunea eclesială pe cei care, din vina noastră sau nu, s-au depărtat de Ortodoxie, de Biserica una, sfântă, sobornicească şi apostolească. Unitatea Bisericii care izvorăşte din comuniunea Sfintei Treimi, exprimată mai ales ca paternitate spirituală, filiație spirituală şi fraternitate spirituală în viața sacramentală a Bisericii, ea însăşi experiată ca fiind Mamă spirituală, face din comunitatea eclesială mai mult o familie spirituală a vieții în comuniune de iubire, decât o instituție pur juridică a unei unități formale, exterioare. De fapt, în Biserică, formele exterioare liturgice şi canonice sunt învelişul sau epifania conținutului profund al comuniunii divino-umane harice.

d. *Unitatea eclesială* - binecuvântare şi bucurie în viața creştină. Este necesar să descoperim astăzi şi necesitatea legăturii profunde dintre în-țelegerea Bisericii ca familie spirituală şi a familiei creştine ca Biserica de acasă (Ecclesia domestica).

Criza spirituală prin care trece familia astăzi şi provocarea noilor mişcări religioase ne cheamă să cultivăm mai profund viața comunității eclesiale locale ca viața unei familii spirituale mari, bazată pe comuniunea de credință şi viață cu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. În acelaşi timp, este necesar să cultivăm înțelegerea familiei creştine ca spațiu în care viața este dar sau binecuvântare a Sfintei Treimi, începând mai ales cu Botezul nostru săvârşit în numele şi iubirea Sfintei Treimi.

Faptul că Ortodoxia n-a opus niciodată viața conjugală de familie vieții monastice, ci mai degrabă foloseşte în viața monahală, într-un sens spiritual, expresii care vin din viața conjugală de familie – precum: părinte, fiu, frate, maică, fiică, soră – este o mărturie clară a faptului că atât familiile conjugale, cât şi comunitățile monastice sunt chemate să preaslăvească prezența iubirii

Sfintei Treimi în ele, să păstreze şi să promoveze unitatea Bisericii care binecuvintează atât sfinţenia căsătoriei, cât şi sfinţenia vieţii monahale.

Astfel, taina unităţii Bisericii nu se reduce la punctul ei culminant: celebrarea Sfintei Euharistii, ci ea se extinde şi în viaţa cotidiană a tuturor membrilor Bisericii: clerici, monahi şi mireni. Unitatea eclesială este un dar baptismal cultivat zilnic ale cărui roade se confirmă în Liturghie şi în filantropie, în spiritualitatea euharistică şi în misiunea socială (cf. Ioan 13, 35). În concluzie, unitatea eclesială ca şi comuniune în libertate devine bucurie a mântuirii datorită actului slujirii înfiinţat de Mântuitorul şi desăvârşit în Biserică prin acţiunea harică a Duhului Sfânt.

Trupul istoric al Bisericii are ca bază şi izvor trupul Domnului[56]. Dacă privim Biserica hristologic, dacă o vedem ca trup al lui Hristos „extins" de-a lungul veacurilor, atunci Biserica nu poate cu nici un chip să se îndepărteze de istorie. Ca şi Hristos, şi ea este întrupată în istorie. Căci Domnul n-a preluat, pur şi simplu, firea omenească. A preluat-o într-un anume moment istoric, într-un anume popor istoric şi într-un spaţiu istoric concret. La fel şi Biserica este, în mod obligatoriu, „locală", având trăsături legate de specificitatea culturală a unui anume spaţiu, de limbă, de artă etc. Şi nu numai atât, dar ea însăşi acţionează asupra culturii acestui spaţiu geografic în care se întrupează istoric şi acţionează prin mesajul ei, prin influenţa asupra vieţii oamenilor din acest spaţiu. Faptul în cauză a fost mereu valabil de-a lungul vieţii Bisericii, avându-şi punctul culminant[57] în perioada patristică şi în cea bizantină, fără să fie, însă, nimicit nici în perioada stăpânirii turceşti şi nici în epocile moderne, mai ales în ţări cu po-pulaţie omogenă din punct de vedere cultural şi religios. Numai în Occident s-a pus la îndoială, după Iluminism, rolul cultural al Bisericii şi s-a născocit dogma limitării Bisericii la preocupările sale „religioase", astfel încât ea să nu mai fie un factor de modelare şi formare spirituală.

Dacă suntem consecvenţi prototipului hristologic până la cele din urmă consecinţe ale lui, putem extinde constatarea pe care tocmai am făcut-o la un nivel încă şi mai înalt. Întruparea Domnului a preluat istoria, însă nu s-a identificat cu ea la modul absolut. Domnul Întrupat a rămas, în întreaga Sa viaţă pământească, străin în această lume, fără vreun loc în care să-şi plece capul. A venit la ai Săi, dar ai Săi nu L-au primit. Lumea L-a urât pe nedrept, şi în cele din urmă L-a răstignit. „Angajarea" în istorie n-a însemnat absorbirea de către istorie. Hristos Cel ce Şi-a asumat istoria a trăit în lume, dar n-a încetat să fie *„din afara lumii"*, ceea ce le-a spus şi ucenicilor Săi: *„Voi nu sunteţi din lume, după cum din lume nu sunt nici Eu"*. Biserica întrupată în istorie nu trebuie

---

[56] Ioannis Zizioulas, Mitropolit de Pergam, *Biserica şi eshatonul*, în T.V., nr. 1-6/2004, http://www.trinitas.ro/editura/tv/2004-01-06_art4.php.

[57] *Ibidem*.

să caute a avea vreo „cetate” în această lume, ci să o caute pe cea viitoare. Aşezarea ei comodă în istorie, cinstirile şi măririle lumeşti nu pot constitui ținte ale aspirațiilor ei. Dacă Domnul S-a răstignit, nici ea nu poate decât să se răstignească. Una este ca Biserica să influențeze istoria, şi cu totul altceva este să pretindă slavă şi cinstire din partea ei. S-ar spune, desigur, că influența pe care Biserica este chemată s-o exercite în istorie constă exact în mesajul său ce „invită” la golire de sine şi răstignire. Cel ce-i aude mesajul nu-şi găseşte odihna în lume, ţinteşte mereu să depăşească lumea, ştiind bine că lumea şi istoria se află sub domnia morții şi au nevoie de înviere şi de schimbare.

3.3. „Biserica slujitoare” în Teologia ortodoxă

Biserica Ortodoxă n-a formulat o doctrină privind relația Bisericii cu lumea, în cadrul unei hotărâri a vreunui Sinod ecumenic sau Conferinte panortodoxe, care să aibă un caracter normativ pentru lucrarea ei în societate. Aceasta nu înseamnă că ea nu are o atitudine față de lume întemeiată teologic şi că nu are o practică în slujirea lumii. Lipsa unei doctrine oficiale se explică, pe de o parte, prin faptul că nu este în spiritul Ortodoxiei să-şi formuleze dogmatic experiența ei de trăire şi slujire, care este anterioară şi izvor al oricărei definiții teologice. Pe de altă parte, împletindu-şi organic misiunea ei cu aspirațiile comunității în care trăieşte, Biserica Ortodoxă este prin definiție o Biserică a slujirii, în îndoitul ei aspect: S*lujirea lui Dumnezeu şi slujirea oamenilor.* Pentru că slujirea ține de aspectul comunitar, eclezial, al vieții creştine. Comunitatea creştină se realizează ca «ecclesia» nu numai prin mărturisire de credința şi prin cult, ci şi prin slujire față de lume. Slujirea este, de fapt, expresia vieții lăuntrice a creştinului şi a Bisericii, în relația lor cu lumea. În acest sens, Ortodoxia n-are o doctrină formulată a slujirii, dar are experiența slujirii, care, dacă nevoia o cere, poate fi formulată.

În ultima vreme, acest lucru a devenit necesar. Teme ca *„Biserica si lumea”*[58] şi *„Biserica şi societatea”* au fost abordate mai întâi la nivelul unor conferințe şi întâlniri teologice mai restrânse. Apoi Biserica Ortodoxă a participat la elaborarea unor documente de acest fel, în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi în cadrul altor organizații creştine internaționale.

Tema slujirii a preocupat şi pe teologii ortodocşi în cercetările lor personale, încât există astăzi, în teologia ortodoxă, unele puncte de referință în fiecare Biserică Ortodoxă locală. Privită în ansamblu, studierea acestei teme a urmărit două obiective :

[58] O întâlnire cu tema «Biserica Ortodoxă şi lumea” a avut loc la Salonic între 28-30 august 1966 (cf. „Contacts”, XIX (1967), nr. 57, p. 66—6B). De asemenea, adunarea generală **Syndesmos** (Boston, 18-25 iulie 1971) a tratat despre –„angajarea în lume” (cf. „Episkepsis” nr. 37, 1971, p. 14).

a) Să ia atitudine împotriva unor păreri teologice din Bisericile apusene, potrivit cărora Ortodoxia n-ar avea o „conştiința socială”, fiind orientată exclusiv spre contemplație şi asceza ;

b) Să aprofundeze şi să sublinieze bazele teologice esențiale ale relației Bisericii cu lumea, care asigură slujirii perspectiva ei autentic crestină.

Teologii ortodocşi a trebuit să combată părerea, acreditată mai ales în teologia apuseană, că Ortodoxia se caracterizează printr-un imobilism în materie de progres social, pus pe seama fidelității excesive față de tradiție, față de formele trecutului, față de viața liturgică şi monastică, din primul mileniu. În acest sens, ei au arătat ca, dimpotrivă, în viziunea ortodoxă, existența umană, lumea, istoria[1], au un carater dinamic, că acestea sunt nişte realități deschise unui proces de continuă dezvoltare. Transfigurarea, specifică Ortodoxiei, defineşte un proces de permanentă mişcare a, întregii creații şi istorii, spre forme din ce în ce mai desăvârşite.

Desigur, pentru a sublinia perspectiva creştină a slujirii şi dinamismul ei, teologia ortodoxă a trebuit să analizeze o serie de noțiuni fundamentale, biblice şi patristice. Căutând să răspundă problemelor ridicate de angajarea Bisericii în slujirea lumii, aceasta a fost pusă în situația să arate atât temeiurile evanghelire ale slujirii, cât şi dir acostcia. Ortodoxia a avut întotdeauna grijă să păstreze slujirea pe o bază teologică şi într-o perspectivă creştină, deoarece relația Bisericii cu lumea a avut şi are un profund caracter dialectic. Numai în felul acesta, Ortodoxia a putut evita procesul de secularizare, de desacralizare şi de criză, care se observă azi în creştinismul apusean.

În Biserica Ortodoxă, slujirea nu este determinată sociologic, în scopul de a scoate Biserica dintr-o criză generată de confruntarea ei cu lumea, ci, mai degrabă, slujirea este forma de pastorație care ține Biserica deschisă umanității, într-un mod adecvat situațiilor prin care aceasta trece în evoluția ei istorică.

Deşi au fost studiate până acum diverse aspecte ale slujirii, cercetarea ortodoxă de astăzi n-a ajuns să formuleze o „teologie a slujirii” propriu-zisă. În studiile publicate în ultima vreme au fost subliniate o serie de elemente şi aspecte prețioase, care pot fi totuşi integrate într-o viziune unitară a slujirii. Din contribuțiile teologilor ortodocşi se pot reține unele aspecte care, chiar dacă nu sunt cu totul specifice Ortodoxiei, tratarea lor va indica puncte de vedere ortodoxe.

3.3.a. Caracterul social al Ortodoxiei. Prof. Savvas Agurides analizează, într-un eseu cu acest titlu[59], câteva din elementele esențiale ale atitudinii

[59] Prof. Savvas Agurides, *The Social Character of Orthodoxy* (reprint from „Orthodox Ethos”, Studies în Orthodoxy, vol. I, ed. by A. J. Philippou), Holywell Press, Oxford, I9B4, apud Plămădeală, *op. cit.*, p. 584, nota 1393.

Ortodoxiei față de lume şi societate. După părerea acestuia, Ortodoxia este nu numai o *Κοινονια λατρειασ*, care îşi concentrează întreaga activitate în liturghie şi în viața sacramentală, ci ea îşi afirmă responsabilitatea pentru viața socială. Această responsabilitate vine încă din profetismul Vechiului Testament, deci ea are puternice temeiuri revelate. Pasiunea profeților pentru aplicarea socială a poruncilor divine stă la temelia doctrinei creştine despre transformarea condițiilor de viață.

Dintre temeiurile din Noul Testament, Prof. S. Agurides accentuează pe cel mai important: drumul către Dumnezeu trece prin iubirea aproapelui. Orice relație cu Dumnezeu, care ar ignora relația cu aproapele, ar duce la o pietate individualistă, centrată pe un Dumnezeu care nu ar fi Dumnezeul tradiției iudeo-creştine, ci o creație a fanteziei[60].

Dezvoltând bazele revelate ale caracterului social al Ortodoxiei Prof. S. Agurides arată ca învățăturile esențiale ale crestinismului ca: întruparea, învierea, învățătura despre Biserică şi despre aşteptarea, vieții viitoare, exprimă dinamica transformării omului şi a lumii. Sprijinindu-se pe acestea, toată tradiția Părinților răsăriteni pune accentul pe «metamorphosis». Pentru Părinții răsăriteni există o conexiune dialectică între voința personală şi restul lumii, există o reciprocitate între om şi societate, şi tocmai această reciprocitate implică responsabilitatea omului pentru el însuşi şi pentru semenii lui.

O altă idee prezentă în teologia patristică[61], este aceea a Bisericii ca *„familie a lui Dumnezeu".* Şi prin aceasta, Ortodoxia exprimă în modul cel mai profund caracterul social al mesajului creştin. Biserica creştină este o «mare comunitate», o unitate a celor mulți care formează un trup, o familie, o comunitate de credință şi ele viață.

Prof. S. Agurides consideră că însăşi învățătura ortodoxă despre eshatologie exprimă, în mod paradoxal, caracterul social al Bisericii: *„caracterul eshatologic al Ortodoxiei este el însuşi o expresie a profetismului ortodox"*[62]. Forța profetică a aşteptării eshatologice reprezintă şi o atitudine critică față de starea prezentă a lucrurilor, ceea ce exprimă Bisericii un „dinamism moral" de o valoare inestimabilă.

În ce priveşte practica slujirii sociale[63], se ştie ca în epoca patristică a fost foarte activă *filantropia* Bisericii, dar cu timpul aceasta activitate s-a diminuat, S. Agurides crede că aceasta se datorează particularităților istorice în care a trăit Ortodoxia în fiecare țară.

---

[60] *Ibidem*, p. 214, apud *Ibidem*, nota 1394.

[61] Pr. prof. Petru Rezuş, *Rolul social şi misionar al* Bisericii *Ortodoxe Romane,* în Studii Teologice 1949, nr. 7-3. pp. 501-513.

[62] Agurides, *The Social Character...* , p. 215.

[63] Olimp N. Căciulă, *Ura de rasă, păcat strigător la cer,* în „Ortodoxia" (=O.), IV (1952). nr, 3-4, pp. 335-352.

Dacă se ține seamă de fundamentare a teologică a raportului dintre Biserică şi lume[64], discuția dintre «orizontalişti» şi «verticalişti» îşi pierde caracterul de dispută, pentru că amândouă aceste perspective sunt biblice şi complementare. De aceea Ortodoxia refuză să se înscrie cu exclusivitate în vreuna dintre ele. Chiar unele tendințe anahoretice în Răsărit, trebuie interpretate favorabil pentru că, în fapt, ele au împiedicat secularizarea gândirii teologice şi a vieții bisericeşti din acea vreme.

Dimensiunea socială a eclezioIogiei ortodoxe este analizată de foarte mulți teologi ortodocşi români şi străini[65]. Ne vom opri asupra unui studiu al lui Paul Evdochimov. Arătând că sarcina teologiei ortodoxe de azi este de a preciza slujirea socială a Bisericii şi de a pune baze unei „eclezioIogii sociale", el recurge la numeroase texte biblice şi patristice, pentru a arată că doctrina socială a Bisericii ține de însăşi esența creştinismului. Dacă s-a acreditat ideea unei «societăți responsabile», în ajutorul ei nu poate veni decât o *„Biserică responsabilă"*. Ca şi S. Agurides, Evdokimov porneşte deci de la datele Revelației, de la Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiție. El este de acord că ne aflăm într-o «stare de urgență», care nu mai consideră lucrurile la dimensiunea provincialismului bisericesc, ci la scară universală, dar dacă vorba de un aport ortodox, acesta constă în actualizarea gândirii Sfinților Părinți. Numai în conformitate cu învățătura patristică se pot mula principiile directoare ale unei eclezioIogii sociale[66].

La baza slujirii Bisericii în societate, stă faptul că ea este întemeiată să devină *„conştiința morală a omenirii"*. Slujirea Bisericii are un caracter harismatic şi *„ea se adresează totalității umane, care este creația lui Dumnezeu si obiectul misiunii apostolice"*[67]. Deşi nu se ocupă în mod special de formele şi structurile sociale, Evanghelia precizează atitudinea fundamentală creştină în relațiile interumane. Deja în comunitatea apostolică[68], alături de slujirea sacerdotală a cultului şi a cuvântului, au existat slujitori care au avut o funcție religioasă şi socială în acelaşi timp. Diaconii, aleşi pentru «slujirea la mese», întruchipează *diaconia* Bisericii, distinctă de funcția sacerdotală propriu-zisă. Astfel, Biserica, deşi n-a schimbat regimul social şi politic al lumii antice, a transformat relatiile umane: *„Răul social a primit un corectiv în opera carității sociale, în diaconia*

---

[64] Diac. prol. O. Bucevschi, *Hristos în viața socială,* în O., VIT (1955), nr. 1. pp. 140-149.

[65] Prof. T. M. Popescu, *Biserica în actualitatea socială,* în O., V (1953), nr. 1, pp. 27-45.

[66] Paul Evdokimov, *L'Eglise et la societe. La dimension sociale de l'eclessiologie orthodoxe,* în «Contacts», XIX (1967), nr. 59 şi 60, p. 193.

[67] *Ibidem*, p. 196.

[68] Diac. prol. Bucevschi, O., *Hristos în viața socială,* în «Ortodoxia", VIT (1955), nr. 1. pp. 140-149.

comunităților creştine"[69]. De fapt, creştinismul, după Părinții răsăriteni, nu este pur şi simplu religia mântuirii individuale, ci este religia transfigurarii constiintei umane, a prefacerii ei, a proiectarii ei spre transcendent, ceea ce presupune o schimbare calitativă a relațiilor umane.

Vorbind despre «etica socială», P. Evdokimov subliniază ideea spiritualitatea ortodoxă nu tinde la «dominarea» lumii, ci ea îşi axa de echilibru între transcendență si imanență, între ceresc şi pământesc. În virtutea acestei viziuni, Biserica nu poate să rămână pe o poziție defensivă, fără să dea un răspuns pozitiv problemelor sociale.

P. Evdokimov arată că ecleziologla socială se sprjină, de fapt, pe ideea de comuniune, idee care a fost dezvoltată de A. Homiacov, în texte rămase celebre în teologia creştină[70]. Dar ideea de comuniune îşi are izvorul în „rudenia" dintre Dumnezeu şi om şi a oamenilor între ei, care este o participare ontologică, nu numai o simplă solidaritate omenească. Potrivit misterului treimic, natura umană este şi ea o *unitate în multiplicitate,* de aceea *Unus Christianus — nullus Chitstlanus,* pentru că numai unde sunt doi sau trei e şi Dumnezeu: *„Acesta este fundamentul evanghelic de necontestat al socialului",* spune P. Evdochimov, sprijinindu-se şi pe un text din Origen : *„Numai în comunitatea credinciosilor poate fi găsit Fiul lui Dumnezeu — şi aceasta numai pentru că El nu trăieşte decât în mijlocul celor ce sunt uniți"*[71]. Creştinii nu mai sunt *„nici grec, nici iudeu"*, ci *tertium genus,* un *totus Christus*, şi pe această comunitate frățească îşi întemeiază Biserica *„dogma oficială"*[72].

Este interesant că P. Evdokimov numeşte relația aceasta cu lumea *dogmă*. Bineînțeles, că ea nu face parte din învățătura dogmatică definită în mod expres de Biserică, dar se poate spune că face parte din fondul dogmatic original al creştinismului, cel care nici nu avea nevoie să fie definit în mod expres, fiind evident prin sine însuşi.

Biserica este numită *macro-anthropos,* aşa cum omul este un *microcosmos*, Macro-antropos, adică un singur om la dimensiune universală, o unitate, o comunitate. De unde, logic, se ajunge la ideea de solidaritate, de răspundere reciprocă, de slujire.

3.3.b. „Teologia lumii"

Privită numai la Sfântul Ioan Gură de Aur, tema relației dintre Biserică şi lume a constituit subiectul tezei de doctorat a lui Teodor Zissis intitulată *Omul şi lumea în iconomia lui Dumnezeu, după Sfântul Ioan Hrisostom*[73].

---

[69] *Ibidem*, p. 199.

[70] Plămădeală, *op. cit.*, p. 587, nota 1405.

[71] Evdochimov, *L'eglise...*, p. 195 apud, *ibidem*, p. 587, nota 1406.

[72] *Ibidem*, p. 196.

[73] Teodor N. Zissis, *Omul şi lumea în iconomia lui Dumnezeu, după Sfântul Ioan Hrisostom*, Tesalonic, 1971.

Întrucât conceptia hrisostomică despre slujire va fi prezentată într-un capitol special, nu mai insistăm asupra acestei teme.

Actuala deschidere față de lume, care depăşeşte limitele dialogului, reprezintă de fapt o reevaluare a *naturii lumii,* care, după datele Revelației, este creația lui Dumnezeu. Chiar dacă conceptul «lume» este ambivalent în Evanghelia Sfântului Ioan, totuşi opoziția dintre lume şi comunitatea ucenicilor lui Hristos ia sfârşit o dată cu venirea lui Hristos, prin care Biserica a trecut într-o ordine a slavei. Prin urmare, nu există un «dualism metafizic» între Dumnezeu şi lume. Cele două afirmații biblice: Dumnezeu a iubit lumea şi Hristos a iubit Biserica, nu înseamnă că există doua obiecte ale iubirii divine. Biserica însă este mireasa lui Hristos, icoana spre care aspiră umanitatea, lumea care deja a primit făgăduința transfigurării. În acest sens, ca revelație a lui Dumnezeu în lume, Biserica are o funcție profetică.

Biserica şi lumea nu se exclud una pe cealaltă, ca două entități opuse din punct de vedere ontologic. De altfel, în tradiția patristică, lumea este cosmosul creat, în care sunt prezente şi lucrează energiile divine necreate.

Opoziția Biserică-lume are la bază o greşeală de interpretare a sfințeniei Bisericii, care trebuie înțeleasă, corect, numai într-o perspectivă eshatologică. Biserica este denumită de Sfinții Părinți şi *„adunarea păcătoşilor”,* de aceea ea se roagă pentru iertarea păcatelor. Datorită unei insistențe exagerate asupra expresiei *„Trupul lui Hristos”,* şi epoca modernă, Biserica a fost confundată adesea cu Hristos, nefiind posibilă nici o deosebire între Biserica şi Hristos, sau între lume şi Împărăția lui Dumnezeu, şi astfel „lumea” a rămas în afara sferei Bisericii.

Pentru a înțelege interrelația Biserică-lume, teologia trebuie să recurgă la principiul liturgic, deoarece actul euharistic ascunde misterul comuniunii, universale. Prin medierea euharistică, trupul întregii umanității este asumat de Biserică, acum şi aici, şi astfel nu mai este posibilă separarea între sacru şi profan, natural şi supranatural.

Din punct de vedere etic, Biserica este o comunitate a iubirii. Dar Biserica este nu numai *„sacramentul iubirii”,* ci şi sacramentul a ceea ce iubirea cere pentru om, adică a tot ceea ce desființează mizeria umană. De aceea, Biserica nu poate să fie indiferentă față de acele structuri istorice care mențin starea de mizerie, Biserica trebuie să întrețină speranța că va veni o zi în care omenirea va atinge o ordine umană, va pune capăt suferințelor şi nedreptăților.

În concluzie întrucât, din punct de vedere teologic şi moral, nu există pe pământ două sfere de existență, activitatea creştinilor se desfăşoară deodată, atât în cadrul Bisericii, cât şi cel al societății.

Relația dintre Biserică şi lume e tratată mai pe larg şi în studiu *„Le Monde" dans 1'Ecriture Sainte,* de N. Afanassieff[74]. În tratarea acestuia, autorul pleacă de la existența celor două concepte contradictorii despre lume în Sfânta Scriptură: *„Căci Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său, Cel Unul Născut, L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veişnică"* (Ioan 3, 16), şi: *„Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubeşte lumea, iubirea Tatălui nu este întru el; pentru că tot ce este în lume, adică pofta Trupului şi pofta ochilor şi trufia vieții, nu sunt de la Tatăl ci sunt din lume"* (I Ioan 2, 15-16). În aceste două texte, susține N. Afanassieff, este vorba de atitudinea omului față de lume. Dumnezeu a iubit lumea, iar omul nu trebuie să iubească lumea, pentru că, dacă iubeşte lumea, iubirea Tatălui nu este în el. E vorba aici de două accepții ale conceptului de cosmos. Lumea, care e obiectul iubirii lui Dumnezeu, nu e acelaşi lucru cu lumea refuzatî iubirii omului. Afanassieff mai spune că acest lucru e şi consecința faplului că lumea n-a rămas aceeaşi în cursul istoriei.

Înțelegerea corectă a conceptului de *lume* din Noul Testament e condiționată însă de înțelegerea conceptului de Biserică. Biserica intră în istorie la Cincizecime. Prin Duhul şi în Duhul, credincioşii au devenit Biserică, iar Biserica a devenit locul acțiunii Duhului. În Biserică credincioşii trăiesc un nou ev. Duhul rămâne în aceia care aparțin noului ev. A fi *„în Hristos"* înseamnă a aparține, ca Hristos, noului ev. Dar noul ev există în istorie şi nu în afara istoriei. De aceea situație creştinului în lume şi relatia dintre el şi lume sunt determinate de situația Bisericii, ca Biserică în lume.

Despre lume ca întreg, N. Afanassieff spune: *„Fiind o creație a mâinilor lui Dumnezeu, lumea reprezintă un singur tot, în care conştiința vechi-testamentară distingea părți separate. În calitate de «tot» lumea include umanitatea, fără de care părțile sale separate n-ar fi putut să existe. Umanitatea, în concepția Vechiului Testament, făcea parte din lume, însă ea nu era o parte a lumii, în sensul precis al cuvântului, ci era scopul în vederea căruia fusese creată lumea".* Omul este încoronarea creației.

Teologia Noului Testament şi gândirea creştină în general au preluat concepția vechi-testamentară despre lume, căreia i-au adăugat perspectiva eshatologică. Începând din ziua Pogorârii Sfântului Duh, s-a actualizat Biserica instituită de Hristos în timpul ultimei Cine, şi întemeiată prin jertfa, moartea şi învierea Sa, atitudinea față de lume s-a schimbat, fiindcă şi lumea se schimbă prin instituirea Bisericii în ea.

Biserica aparține noului „eon", şi aceasta conferă şi lumii „o nouă stare". Lumea este inclusă în planul desăvârşirii. Împreună cu Biserica, ea aşteaptă revelarea slavei lui Hristos, care va fi deplina realizare a noului

[74] Lucian Turcescu, *Eclesiologie euharistică sau Sobornicitate deschisă?,* în T.V., nr. 9-12/2002, la http://www.trinitas.ro/editura/tv/2002_09-12_art5.php.

«eon». Biserica anticipează starea ultimă, dar aceasta se va realiza la sfârşit, când totul va fi transfigurat şi vechiul «eon» va dispare. Acum şi lumea şi Biserica trăiesc sub semnul celei de-a doua veniri a lui Hristos.

Prezenta şi lucrarea Bisericii în lume se înscriu astfel în planul divin. Natura însăşi a Bisericii este de a fi în lume, de aceea ea nici poate părăsi lumea. O Biserică în afara lumii ar înceta de a mai fi Biserică: *„Ogorul e lumea; sămânța cea bună sunt fiii Impărăției..."* (Matei 18, 38). Până la judecata din urmă, Biserica rămâne în lume pentru a fi *„lumina lumii"* (Matei 5, 14-15; Ioan 1, 9).

Atâta vreme cât nu s-a produs despărțirea dintre „vechi şi nou", care va avea loc numai la a doua venire a Domnului, lumea rămâne câmpul de activitate al Bisericii. Părăsind lumea, Biserica ar renunța nu numai la misiunea sa, ci şi la iubirea lui Dumnezeu, care atât de mult a iubit lumea, încât şi pe unicul Său Fin L-a dat ca să o răscumpere. Dumnezeu a iubit lumea ca pe creatura Sa, şi această iubire a lui Dumnezeu rămâne în lume până la venirea Fiului întru slava Sa.

Problema «acceptării» sau a «neacceptării» lumii de către Biserică este o falsă problemă. Biserica nu poate să accepte lumea, ca valoare în sine absolută, pentru că Biserica nu este din lume, însă ea nu poate nici să nu o accepte, pentru că Biserica trăieşte în lume şi pentru că ea are față de aceasta o misiune specială.

Atunci când Sfântul Apostol Pavel vorbeşte de separarea de lume, el nu înțelege «a ieşi» din lume, ci a rupe orice legătura cu păcatul din mine (cf. II Cor. 5, 9-10). Retragerea completă din lume nu se va face decât în momentul venirii lui Hristos în slava Sa, când El va transforma trupul nostru stricăcios într-un trup asemănător trupului Său.

Interpretând textul I Ioan 2, 15—16, în care se spune că «lumea» nu trebuie să fie obiectul iubirii creştinului, deşi «lumea» este obiectul iubirii lui Dumnezeu ca fiind creația Sa, N. Afanassieff arată că „a iubi lumea" are aici sensul de a accepta răul introdus în ea de om. De aceea *„a nu iubi lumea înseamnă a nu iubi răul, în timp ce a iubi pe fratele tău înseamnă a lupta contra răului"*[75].

Spre a lămuri aparenta contradicție dintre porunca de a iubi lumea şi aceea de a nu iubi lumea, aşa cum apar ele la Sfântul loan Evanghelistul, N. Afanassieff apelează la o lămurire prin analogie. El arată că aceeaşi epistolă, care recomandă creştinilor să nu iubească lumea, conține un imn extraordinar dedicat iubirii fratelui (I Ioan 2, 9-11).

„A nu iubi lumea" înseamnă deci a nu iubi răul din ea.

Prin urmare, lumea este privită de către teologii ortodocşi, mai întii, ca o operă a lui Dumnezeu, acea operă pe care Dumnezeu «a văzut-o că e

---

[75] *Ibidem*, pp. 24, 25.

bună» (Facere 1). În al doilea rând, ea e socotită părtaşă la căderea în păcat, o dată cu căderea omului, şi astfel devine o lume a păcatului.

Aceasta e lumea care nu trebuie iubită (I Ioan 2, 15-16). În al treilea rând lumea e răscumparată din iubirea lui Dumnezeu prin jertfa Fiului Său (Ioan 3, 16), şi se face astfel din nou vrednică de iubire. Creştinul, deci, trăieşte în această lume răscumparată, care aşteaptă veacul eshatologic întru nădejdea transfigurării. În această perspectivă, omul e solidar cu lumea, căci «omului nou» îi va corespunde un «veac nou» în împărăția lui Dumnezeu. E vorba deci de o viziune optimistă, dinamică, care angajează reciproc lumea şi pe om în procesul desăvârşirii.

4. Omul ca ființă deschisă pentru slujire

Pornind de la acest principiu fundamental al antropologiei şi eclesiologiei ortodoxe, Părintele D. Stăniloae a conturat şi aprofundat concepția ortodoxă despre slujirea lumii.

Într-un studiu despre *Servire şi proecistență*[76], părintele Stăniloae leagă noțiunea de *servire* de structura comunitară a societății. El constată că *„chipul individualist"* al societății de altadată a fost înlocuit cu *„chipul vieții de comunitate"*, aşa încât întreaga activitate omului a primit o *„direcție spre comunitate, un caracter de servire, în locul direcției spre sine, în locul caracterului de aservire a altora"*[77]. Părintele D. Stăniloae constată în viața socială de azi, ca şi în viața creştină o orientare generală spre o servire reală, orientare care se opune tendinței de dominare, cât şi celei de introvertire pietistă, nepăsătoare față de problemele lumii.

Redescoperirea «dimensiunii slujirii» pune pe activitatea omului pecetea de dăruire, în locul celei de absorbire. Pentru teologia ortodoxă[78], servirea provine din spiritul de comunitate care este fundamental în timpul creştinismului primar. De fapt, «servirea porneşte dintr-un sentiment al egalității şi al comunității naturale a oamenilor şi urmăreşte refacerea lor. Aceasta se vede chiar în modelul slujirii creştine, adică în însăşi slujirea Mântuitorului, care răstoarnă concepția lumii despre cel ce serveşte şi despre cel servit. Toată viața pământească a lui Iisus Hristos este plină de sensul slujirii. Jertfa Sa se încadrează tot în slujire.

Această coborâre în slujire nu înseamnă o stare de neantizare, dimpotrivă, o cale de înălțare. Orice act de servire a altora este o înălțare pentru cel ce serveşte. Există deci o corelație între slujire sau dăruirea pentru alții şi înălțare[79].

---

[76] Dumitru Stăniloae, *Servire şi proexistență*, în Glasul Bisericii, XXII 1963, nr. 11-12, pp. 1019-1030.

[77] *Ibidem*, p. 1019.

[78] *Ibidem*, p. 1021.

[79] *Ibidem*, p. 1023.

Părintele D. Stăniloae e de părere că în trecut Biserica s-a preocupat mai mult de slujirea lui Dumnezeu în sens strict, dar spune că astăzi se dă o mare atenție şi slujirii omului. De fapt, slujind pe oameni, creştinul slujeşte în acelaşi timp lui Dumnezeu. Sub influența occidentului începuse să se vorbească şi în teologia ortodoxă, pe la începutul secolului nostru, de o Biserica «luptătoare» şi de una «triumfătoare», termeni străini tradiției patristice. Astăzi chiar şi Bisericile apusene părăsesc aceşti termeni[80], cu atât mai mult trebuie să fie evitați în eclesiologia ortodoxă. În locul lor, termenul cel mai adecvat, cel mai corespunzător, este acela de *„Biserica slujitoare"* sau *„Biserică a slujirii"*[81]. Biserica nu este trimisă în lume pentru a domni triumfător, ci pentru a servi, pentru a se face tuturor toate. *„Aceasta este cu adevărat misiunea cea mai proprie a Bisericii, e un fel de definiție generală - rostului ei. Aşa cum îngerul are ca rost «vestirea», tot aşa Biserica are ca rost al ei servirea, sfânta servire, ierurgia. Nu numai servirea Tainelor, ci şi servirea omului, a omenirii în sens total, atotcuprinzător, în sensul în care a slujit Domnul-Slujitor, întemeietorul ei"*[82].

Termenul «slujire» exprimă o angajare voluntară şi aceasta nu este decât consecința morală a faptului ontologic al proexistenței, adică al existenței pentru alții, prin alții şi împreună cu alții. Slujirea urmăreşte deci realizarea comunității umane şi ridicarea ei pe trepte tot mai înalte. Căci omul are o ființă proexistentă, fiind aşezat într-o relație de reciprocitate cu semenii şi deci responsabil de mai buna existență a semenilor săi[83].

Părintele D. Stăniloae subliniază în mod deosebit «corelația» dintre slujirea lui Dumnezeu şi slujirea oamenilor. Faptul e cu atât mai important, cu cât în trecut accentul a căzut adesea pe slujirea lui Dumnezeu, prin cult şi prin viața liturgică.

Slujirea lui Dumnezeu şi slujirea oamenilor, în strânsă corelație şi interdependență, îşi au originea în însăşi slujirea lui Hristos. Iisus Hristos reprezintă de fapt slujitorul-model al lui Dumnezeu şi al oamenilor, şi izvorul de putere al slujirii noastre față de Dumnezeu şi față de oameni[84]. În slujirea lui Iisus, este greu să se facă o distincție netă între dimensiunea verticală şi cea orizontală, deoarece El împlinea, prin întrupare, voia Tatălui şi prin aceasta îi servea pe oameni. Acelaşi lucru se întimplă şi cu slujirea creştină. În slujirea lui Dumnezeu se cuprinde şi slujirea oamenilor şi invers. Cele două slujiri sunt unite într-o unică responsabilitate umană.

Slujirea are şi funcția de necontenită înaintare în cunoaşterea si dezvoltarea omului. Prin slujirea reciprocă, oamenii îşi dezvoltă ființa lor

---

[80] Plămădeală, *op. cit.*, p. 594.

[81] *Ibidem*.

[82] Stăniloae, *art. cit.*, p. 1026.

[83] *Ibidem*, pp. 1029-1030.

[84] Idem, *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, în BOR, 1970, nr. 3-4, p. 409.

autentică în mod continuu. De aceea în slujire este pusă în aplicare răspunderea noastră, a unuia față de altul şi, în ultimă instanță, răspunderea față de Dumnezeu. În realitate, răspunderea față de om e implicită în răspunderea față de Dumnezeu.

Față de problemele concrete ale lumii de azi, *„Bisericile creştine au marea răspundere de a ajuta la rezolvarea grabnică a acestor probleme. E o răspundere față de omenire, dar e totodată o răspundere şi față de Dumnezeu. Credința în Dumnezeu pe care ele o propovăduiesc trebuie să le dea o sensibilitate sporită pentru rezolvarea acestei duble răspunderi. Prin credință pot descoperi valoarea omului, dependența fericirii lui eterne de iubirea şi de slujirea semenilor"*[85].

Ideea că omul este o ființă deschisă semenilor săi a fost tema şi a altor studii[86], în care Pr. prof. D. Stăniloae a evidențial consecințele acesteia, între care aspectul comunitar şi responsabil al vieții creştine[87].

Aspectul de comuniune al Bisericii constituie „cel mai definitoriu element al ei şi cel mai eficient în opera de mântuire"[88]. Acest aspect de comuniune poate fi dezvoltat astăzi într-un mod mai profund, întrucât s-au creat noi condiții sociale. Astăzi se desfăşoară o mişcare generală spre viața de comuniune, care a cuprins întreaga omenire; de aceea Biserica poate deveni factor activ al mişcării sre viața de comunitate a oamenilor, în general. Există o corelație între sensul de comunitate al Bisericii şi viața de comunitate a popoarelor: *„Participarea noastră, ca creştini, spune Pr. prof. D. Stăniloae, la formele vieții de comunitate ale oamenilor de azi, trebuie să o socotim cu atât mai folositoare, cu cât creştinul nu se poate realiza deplin ca om, decât într-o comunitate în care se trăiesc toate problemele contemporane ale existenței şi nu închis într-o comuniune preocupată numai de probleme religioase. Biserica niciodată n-a înțeles că trebuie să închidă pe credinciosii săi într-o comunitate preocupată exclusiv de problemele de credință, ci, întrucât aceştia sunt şi ei ființe omeneşti reale, vrea să contribuie la creşterea lor spre a deveni factori folositori ai comunității umane deschise vieții largi, preocupată de toate problemele existenței între viața de comuniune a credincioşilor în Biserică şi viața lor de comunitate cu toți oamenii, pe planurile multiple ale existenței conccrete trebuie să fie un raport de vase comunicante"*[89].

Viața de comuniune nu numai că exclude separațiile individualiste şi interesele egoiste, dar creează condiții pentru solidaritatea între persoane, singura formă concretă de integrare a oamenilor într-o unitate.

---

85 *Ibidem*, p. 414.

86 De exemplu: *Să nu ucizi*, în BOR, 1964, nr. 2, pp. 76-95; *Responsabilitatea creştină*, în O., 1970, nr. 2, pp. 181-196.

87 Idem, *Comunitatea prin iubire*, în O., XV 1963, nr. 1, pp. 52-70.

88 *Ibidem*, p. 54.

89 *Ibidem*, p. 55.

În felul acesta, «societatea» se transformă în «comunitate», iar aceasta devine mediul în care se dezvoltă personalitatea. În trecut, există lupta între în şi societate; astăzi *„societatea a devenit din comunitate colectiv”*[90]. Depăşind îngustimea orizontului particular şi interesele divergente, omul nu se dezvoltă în izolare, ci în comunitate şi solidaritate. Societatea a devenit acum prietena omului, îndrumătoarea şi susținătoarea lui.

Creştinismul învață că la baza acestei înțelegeri a societății ca o comunitate stă iubirea, dar e vorba de o iubire care nu poate fi despărțită de dreptate. Iubirea constituie forța care înlătură interesele egoiste. Aplicată la posesiunea bunurilor materiale, de pildă, iubirea înlătură alipirea excesivă de avere sau posedarea bunurilor într-o elusivitate egoistă.

În concepția Pr. prof. D. Stăniloae, aşadar, comuniunea, proexistentă, slujirea şi solidaritatea au la temelie învățătura despre om ființa deschisă pentru semenii săi. *„Omul este o ființă dialogică, intercuvântătoare, nu simplu cuvântătoare, sau simplu logică. Intre om şi om este un continuu schimb, prin care se realizează o îmbogățire în comun... Faptul că omul este o ființă cuvântătoare, îl arată ca fiind deschis pentru alții. Cuvântul îi arată pe oameni într-o proexistență reciprocă”*[91].

3.4. Aspectul comunitar al bunurilor materiale

În teologia ortodoxă, în spiritul Sfintei Scripturi şi al Sfinților Părinți, bunurile materiale au fost considerate bunuri comune ; iar deținătorii lor nu sunt decât administratori: *„Eşti un hoț dacă transformi în proprietatea ta ceea ce ai primit spre administrare”*, spune sfântul Vasile cel Mare[92]. Potrivit gândirii patristice, oamenii, fiind prin natura lor frați şi egali între ei, au drepturi egale şi comune asupra bunurilor. De aceea Biserica este chemată să predice şi ea o *koinonie socială*[93].

Este adevărat că în epoca Sfinților Părinți, aşa cum am văzut, spre exemplu şi în opera Sfântului loan Gura de Aur, soluția pe care o indicau Părinții pentru rezolvarea inegalităților, a sărăciei, era mai ales *milostenia.* Dar ideea care stătea la baza doctrinei lor sociale era în măsură să postuleze necesitatea unor reforme sociale, chiar când nu se întrevedea încă modalitatea de realizare a lor. Aspirația spre dreptate socială, speranța într-o viitoare echitate, încredințarea celor săraci că erau nedreptățiți şi oprimați erau, desigur, sentimente care rămâneau în sufletele celor ce ascultau predica socială a Sfinților Părinți, şi săracit erau considerați proprietari de drept, chiar dacă nu erau şi proprietari de fapt.

---

[90] *Ibidem*, p. 56.

[91] *Ibidem*, p. 69.

[92] *Omiliile 6* şi 7 ; cf. P. Evdokimov, *L'Eglise et la société,* p. 218, apud Plămădeală, *op. cit.*, p. 597, nota 1448.

[93] Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 225.

De aici şi concepția Părinților că milostenia ce se dădea săracilor nu era un privilegiu gratuit, ci un drept ce li se cuvenea: *„Bogatul îi dă săracului ceea ce i se cuvine"* spunea Sfântul Ambrozie[94]. Proprietatea era socotită ca obținută prin abuz.

Problema aspectului comunitar al bunurilor materiale a fost pusă chiar în Biserica primelor veacuri. Diaconii au fost aleşi, la început, să distribuie ajutoare materiale comunității creştine în numele egalității tuturor, luând de la cei bogați şi dând celor săraci. Mai târziu, funcția diaconilor a fost limitată la slujirea cultică, iar acum problema care se pune în Ortodoxie nu este aceea de a o restaura în acelaşi sens cultic, ca în Biserica Romano-catolică, ci aceea de a-i restaura funcția originară. Dar problema nu trebuie să fie redusă numai la atât, căci în societatea modernă nu mai poate fi vorba de organizarea unor colecte de milostenie, ci de a găsi soluții şi structuri noi, care să asigure în mod real şi general accesul tuturor la folosirea bunurilor materiale.

În această privință, Biserica Ortodoxă se pronunță pentru *koinonia socială,* ca aplicare a Invățăturii despre dreptul egal al tuturor la folosiroa bunurilor materiale, şi sprijină, teoretic şi ipractic, orice efort care duce la cucerirea acestui drept. Se preconizează, spre exemplu, soluția unui impozit substanțial acceptat de toate statele, care să meargă de pildă în folosul lumii a treia. Acesta ar fi un act de solidaritate şi securitate la dimensiuni mondiale[95]. În fapt, Biserica Ortodoxă n-a recomandat măsuri concrete, normative, niciodată. De la caz la caz, ea a sprijinit acele inițiative care au fost în conformitate cu principiile învățăturii creştine şi cu situațiile concrete şi variate ale societății omeneşti.

Principiul egalității tuturor oamenilor şi cel al comunității bunurilor materiale au determinat Biserica Ortodoxă să nu considere sărăcia ca ceva inevitabil şi veşnic, şi nici să susțină acele sisteme sociale care au generat inegalitatea umană[96]. *„Dacă creştinul trebuie să vadă în fiecare om pe Hristos, şi în apelul fiecărui om apelul lui Hristos, el nu poate răbda ca fratele lui să se afle într-o situație inferioară lui. De altfel, e propriu iubirii să nu poată tolera inegalitatea. Astfel, din iubire rezultă străduința pentru înfăptuirea egalității şi dreptății între oameni"*[97].

Pr. prof. D. Stăniloae, de la care am luat citatul de mai sus sprijină ideea pe un cuvânt al Sfântului Simeon Noul Teolog: *„Cel ce socoteşte pe aproapele ca pe sine însuşi, nu suportă să aibă mai mult decât aproapele. Iar dacă*

---

[94] *Ibidem*, p. 222.

[95] *Ibidem*, p. 227.

[96] Carmen Gabriela Mândrilă, *Biserica şi începuturile asistenței sociale*, în T.V., IX (1999) nr. 7-12, iul-dec, pp. 71-74.

[97] Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Invățătura ortodoxă despre mântuire şi concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creştină în lume*, în O., an. XXIV, 1972, nr. 2, pp. 195-212.

are şi nu transmite cu îmbelşugare, până va deveni şi el sărac, ca să se facă asemenea semenilor săi, nu este implinitor al poruncii Domnului... Dacă ar dispreţui şi ar trece cu vederea pe unul singur, se va socoti că trece cu vederea pe Hristos Dumnezeu care flămânzeşte şi însetează"[98]. Dar Sfântul Simeon Noul Teolog pledeaza aici pentru egalitatea tuturor în sărăcie. El afirmă doar că toţi trebuie să caute să devină egali cu ceilalţi, pentru ca să nu mai existe distanţă între oameni. A „deveni sărac" înseamnă, în gândirea Sfântului Simeon Noul Teolog, ca fiecare să simtă lipsa ajutorului celuilalt. În cele din urmă, egalitatea în dreptul de a folosi bunurile materiale atestă valoarea şi demnitatea omului ca fiu al lui Dumnezeu, şi ca un colaborator al lui Dumnezeu la producerea lor[99].

În concluzie, în teologia şi în viaţa Bisericii Ortodoxe, bunurile materiale au jucat întotdeauna rolul principal în exercitarea slujirii. Potrivit Sfintei Scripturi, slujirea a fost materializată întotdeauna în faptă, în ajutor concret, în împărţirea bunurilor cu cei lipsiţi. Proprietatea privată n-a fost interzisă niciodată, dar nici bogaţia n-a fost lăudată vreodată. Proprietatea privată a fost admisă numai în măsura în care satisfăcea trebuinţele personale. Ceea ce a depăşit aceste trebuinţe era considerat ca o proprietate uzurpată.

Ortodoxia ca Biserică a slujirii

În prezentarea de mai sus au fost scoase în evidenţă câteva aspecte şi elemente de teologie a slujirii în Ortodoxie. Deşi nu există documente oficiale bisericeşti sau tratate sistematice, teologii ortodocşi sunt preocupaţi să alcătuiască o teologie a slujirii, pe temeiul revelaţiei biblice şi al tradiţiei patristice[100], ţinând seama de experienţa Bisericii, preocupaţi şi de aspiraţiile societăţii în continuă dezvoltare.

---

[98] *Ibidem*, p. 201.

[99] Idem, *Chipul lui Dumnezeu şi responsabilitatea lui în lume*, în O., an. XXV, 1973, nr. 3, pp. 347-362.

[100] Dintre studiile şi articolele privind „diaconia" publicate în ultima vreme în teologia ortodoxă română, semnalez, în afară de cele citate până aici, următoarele studii din care nu am mai avut vreme şi spaţiu să citez:

— P. F. Patriarh Justinian, *Umanism evanghelic şi responsabilitate creştină,* în O., XIX (1967), nr. 2, pp. 163-166; publicat sub titlul *Evangelical Humanism and Christian Responsibility,* în „The Ecumenical Review", vol. XIX (1967), nr. 2, pp. 157-160.

— I. P. S. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Teologia în slujba vieţii,* în ST, XX (1968), nr. 4-6, pp. 327-341.

— I. P. S. Mitropolit Nicolae Mladin, *Studii de Teologie Morală,* Sibiu, 1969, capitolul *Biserica şi societatea*, (pp. 11-34).

— Pr. prof. Corneliu Sârbu, *Slujirea lumii — mijloc de apropiere pentru Bisericile creştine,* în O., XVI (1966), nr. 1, pp. 150-159.

— Pr. prof. D. Stăniloae, *«Să nu ucizi»,* în BOR, LXXXH (1964), nr. 2, pp. 76-95.

Cea mai prețioasă contribuție adusă de cercetarea ortodoxă actuală în problema unei teologii a slujirii este concepția realist-dinamică despre relația Bisericii cu lumea[101]. Societatea nu mai este privită ca ceva în continuă transformare. Providența nu fixează legi fatale, ci proniază însăşi schimbările, în măsura în care ele înseamnă forme noi, mai bune, din ce în ce mai desăvârşite, de existență umană. Desigur, Biserica nu revendică vreun drept de a prescrie forme de organizare socială, de aceea ea nici nu se confundă cu vreo structură politică sau formă de civilizație determinată istoriceşte. Dar aceasta nu înseamnă că ea nu are o conştiință socială şi o răspundere față de societatea în care trăieşte. Biserica nu elaborează programe de ordin general; ea elaborează, pe baza învățăturii sale revelate, principii de actvitate pastorală privind umanizarea relațiilor sociale, în numele iubirii, al egalității şi al orginii comune a oamenilor.

În aceste zile, pe care le-am trăit cu foarte multă nelinişte, am văzut cât de mult criza economică şi socială influențează starea spirituală a poporului, şi cum o reconciliere poate contribui la ieşirea din neînțelegere şi din tensiune. Acest lucru ne îndeamnă să fim mai puternici în convingerea noastră că numai prin viața spirituală, înnoită printr-o ieşire din criza spirituală, putem ieşi din criza socială şi economică[102]. De aceea, rolul Bisericii în această perioadă şi în tot timpul este de neînlocuit. Misiunea Bisericii este, mai întâi de toate, de a împăca pe om cu Dumnezeu şi de a împăca, apoi sau în acelaşi timp, oamenii întreolaltă[103]. Lucrarea Bisericii în societate nu este doar o lucrare de ameliorare a condițiilor unei societăți ci, în primul rând, este o lucrare mântuitoare[104]. Mântuitorul însuşi ne spune: *„ce-i va folosi omului, dacă va câştiga lumea întreagă, iar sufletul sau îl va pierde? Sau ce va putea da omul în schimb pentru sufletul său"*. De aceea spuneam că lucrarea misionară mântuitoare a Bisericii este de neînlocuit. Adunarea eparhială, formată din reprezentanți ai clerului şi ai credincioşilor mireni, are ca funcție, ca răspundere, să asculte dările de seamă asupra activităților care s-au desfăşurat în anul precedent şi, în acelaşi timp, să fixeze orientările majore ale activităților pentru anul care urmează, în care deja am intrat. Răspunderea este mare, dar ceea ce este minunat de frumos este faptul ca, în tradiția ortodoxă română, aceste adunări sunt formate nu numai din clerici, cum se întâmplă în majoritatea Bisericilor Ortodoxe, ci şi din mireni.

---

[101] Ioannis Zizioulas, Mitropolit de Pergam, *Biserica şi eshatonul*, în T. V., nr. 1-6/2004, pp. 26-45.

[102] Nicolae Cojocaru, *Un nou aşezământ de binefacere*.T.V. V (1995) nr. 4-6, Apr-Iun, pp. 232-233.

[103] Luca Diaconu, *Un răspuns la chemarea bisericii-căminul de batrâni Leorda,* IX (1999) nr. 7-12, iul-dec, pp. 162-166.

[104] I. Ivan, *Sfântul Cuvios Paisie de la Neamț şi preocupările de asistență social – medicală,* IV (1994) nr. 11-12, Nov-Dec, pp. 114-145.

Avem o responsabilitate[105], o împreună-răspundere pentru lucrarea sfântă a Bisericii, pe care o facem în numele lui Hristos, cu puterea lui Hristos, întru slava lui Hristos şi pentru a noastră mântuire. Priorităţile sau cele mai importante activităţi ale eparhiei noastre pot fi concentrate în trei mari grupuri de activitate care au scopuri sfinte, înalte, şi anume: apărarea şi promovarea Ortodoxiei, intensificarea operei cultural-misionare a Bisericii şi intensificarea lucrării filantropico-misionare a Bisericii. În această privinţă, trebuie să spunem că apărarea şi promovarea Ortodoxiei se face acum prin înfiinţarea de noi parohii, construirea de noi biserici şi paraclise, biserici de mir şi biserici de mânăstire. Slujirea socială a Bisericii Ortodoxe este şi va fi deci unul dintre prerogativele şi însuşirile fundamentale ale ei.

---

105 Şt. Slevoacă, *Despre creştini şi slujirea oamenilor*. T.V. II (1992) nr. 1-3, Ian-Mart, pp. 81-83.

CUPRINS